

A kogníció alapjai

Kérdésfeltevés

Ahogy folyamatosan fejlődik a mesterségesintelligencia-kutatás, számítógép-tudomány, robotika stb., tanúi lehetünk az egyre szofisztikáltabb technológiai vívmányoknak, olyan információfeldolgozó és -vezérlő rendszereknek, amelyekről a szakértők folyamatosan úgy beszélnek, mint „intelligens ágensekről”, „autonóm robotokról”, „mesterséges-kognitív entitásokról” stb. A mentális nyelvezet használata e technológiai alkotások értelmezésében olyan természetességgel történik, hogy eközben mintha néha feledésbe merülne egy alapvető különbség a mentális fogalmak kétféle értelme között. Hogy pontosabb legyenek: gyakran megeshet, hogy egy rendszer viselkedése vagy működése látszólag és megtévesztően az elme jelenlétéről árulkodik. Amikor arról beszélünk, hogy egy számítógépnek memóriája van, hogy képes logikai következtetések levonására, matematikai számításműveletekre, játzsmákra stb., egyértelmű, hogy a jelenséget mentálisan ragadjuk meg, vagyis olyan fogalmakat használunk, amelyek intencionálisak, reprezentációsak, teleológikusak (célorientáltak) stb. Ezzel a szóhasználattal önmagában semmi gond nincs, de könnyen becsaphat, ha nem tartjuk szem előtt, hogy e fogalmaknak kétféle értelme lehet. A számítógép például sakkozik bizonyos értelemben (bizonyos formális szinten), anélkül azonban, hogy ezt a folyamatot kísérné olyasmi, mint a megértés, a versenyszellem, a küzdelem, a győzelem vágya vagy ehhez hasonlók. Ilyen értelemben tehát a számítógép sakkozása egyáltalán nem egy intencionális esemény, és amennyiben a szemantika konstitutív szerepet játszik a sakkban, a számítógép a szó szoros értelmében nem is sakkozik. Az alapvető különbség tehát nagy vonalakban a valóságos intencionálitás és valóságos elme, másrészt a csak látszólagos vagy csak pszuedomentalitás között húzható meg. Értelmezhetünk egy rendszert mentálisan, anélkül azonban, hogy interpretációnk szó szerint megfelelné annak, ami ontológiailag történik. A probléma persze az, hogy attól, amiért egy rendszer működése értelmezhető vagy kiszámítható, kezelhető stb. úgy, mintha mentális eseményeket tükrözne, vagy azokból kifolyólag történne,¹ még mindig nyitva hagyja a kérdést, hogy az értelmezés megfelel a tényeknek vagy sem.

Ezzel a problémával kapcsolatban a mesterségesintelligencia-kutatásban egy különös jelenséggel találkozunk: egyes teoretikusok szó szerint gondolják azt, hogy bizonyos mesterséges alkotások intrinzikusan rendelkeznek a kognitív élet, az elme, az intelligencia meghatározott formáival. A probléma a szemükben nem az, hogy vajon egyáltalán lehetséges-e mesterséges intelligencia, hiszen számukra egyértelmű, hogy az nemcsak lehetséges, hanem már eleve működik, és konkrét példák is bizonyítják létezését.² Ezen hitet követő kérdés inkább az, hogy az

¹ Vö. Daniel C. Dennett: *The Intentional Stance*. Cambridge 1998. 15.

² Ray Kurzweil: *The Age of Spiritual Machines. When Computers Exceed Human Intelligence*. New York 1999. 15.

eddig mesterséges intelligens rendszerek vajon milyen irányokba fejleszthetők tovább és vajon az eddigi bázis hogyan bővíthető ahhoz, hogy újabb mentális képességeket, performanciákat stb. hozzunk létre. Némely kritikák, amelyek a mesterségesintelligencia-kutatásra irányulnak, inkább azt jelzik, hogy az eddigi alkotások valamilyen formában még hiányosak, de nem azért, mert nélkülözik az intelligenciát a maga teljességében, hanem mert mondjuk, rávilágítanak arra, hogy bizonyos konkrét képességet még nem sikerült létrehozni. Például egy rendszer jó a sakkban, de még nem képes jó minta-felismerésre, vagy nem képes jól fordítani egyik nyelvről a másikra. Ha ebben a formában gondolkodunk, vagyis ha eleve elfogadjuk, hogy a jelenlegi mesterséges alkotások már bizonyítékokkal szolgálnak arra, hogy igenis létrehoztunk valódi kognitív kapacitásokat, de még bizonyos egyéb, szintén elmés képességek létrehozása várat magára, akkor hajlamosak lehetünk azt gondolni, hogy csak idő és munka kérdése, míg létrejönnek azok a szupergépek, amelyek nemcsak elérik akár az emberi intelligencia szintjét, hanem meg is haladják azt. Ebben a keretben pedig máris felmerülhetnek a különböző, a jövőre irányuló aggodalmak, hogy vajon mikor válik problémává például az autonóm robotok jogi kérdése, avagy mikortól kellene aggódnunk, hogy esetleg az emberiség rabjává válik a saját alkotásainak, vagy önmagát sodorja veszélybe azzal, hogy intelligensebb rendszereket alkot.

Egy másik szemszögből tekintve azonban ez az egész diskurzus nemcsak hogy túl korai, hanem mélységes tévedéseken alapszik. A mélyebb kritikák alapján a valódi mesterséges intelligencia kialakítása el sem kezdődött, hiszen nemhogy semmilyen jelenlegi mesterséges alkotásunk nem bír valódi kognitív teljesítményekkel (intrinzikus mentális képességekkel), hanem nem is teljesen biztos, hogy egyáltalán lehetséges, kivitelezhető projektről van-e szó. E mélyebb kritikák pedig jogosan figyelmeztetnek arra, hogy habár egy rendszer viselkedése gyakran azt a látszatot keltheti, hogy az intelligencia vagy az elme által vezérelt jelenségről van szó, a jelenlegi mesterséges alkotások pusztán csak abban az értelemben nevezhetők intelligenseknek, ahogyan mondjuk a számítógép sakkozása az előbbi példában „játszásnak” nevezhető. Ezek az utóbbi kritikák szimpatikusak és kijózanítóak lehetnek, de eközben persze folyamatosan szükségesek a megfelelő megalapozások: milyen alapon gondoljuk, hogy x entitás rendelkezik a kognitív élet valamilyen formájával vagy éppenséggel nélkülözi azt? Mit kellene például egy robotnak teljesítenie ahhoz, hogy meggyőzőn arról, hogy nem pusztán pszudomentalitással bír?

Ez a probléma nyilván nemcsak a mesterséges intelligenciában merül fel, hiszen egy másik doménben is különösen fontosnak bizonyul. Egyértelműnek tartjuk, hogy az emberek és meghatározott állatfajok elméseknek számítanak, de ha mondjuk, figyelembe vesszük az egész evolúció folyamatát, nem világos, hogy miként húzzuk meg a határt az élővilágban az elmét nélkülöző és az elmével bíró élőek közt (a jelenre, mind a történelemre való tekintettel). Avagy az élet evolúciós történelmében honnantól is számítható az elme kezdete? Mely élőlények számíthatnak elméseknek, és melyek nem?

Nyilván nem pusztán arra a kérdésre gondolok, amit az irodalomban úgy neveznek, mint a más elmék problémája. Egy dolog azon tűnődni, hogy vajon x entitással kapcsolatban honnan tudhatjuk, hogy elmés vagy sem, de egy sokkal alapvetőbb ontológiai probléma, hogy egyáltalán miféle kritériumoknak kell eleget tегyen valami ahhoz, hogy elmésnek számíthasson. E bevezető gondolatok tehát az elmefilozófia, illetve a kognitív tudományok filozófiájának fundamentális kérdéséhez küldenek: mi is az elme jegye, kritériuma?

Állíthatjuk, hogy az elméről alkotott fogalmaink és tudásunk kialakítása elsősorban azokból a sokrétű tapasztalatokból származik, amelyek a Földünkön az evolúciós folyamatok során

kibontakozó elmés rendszerekkel kapcsolatosak, hiszen ez az egyetlen általunk ismert domén, amely számunkra adott, és amelyet tudományosan vizsgálhatunk. (Az ember esetében nyilván nem tekinthetünk el a kulturális evolúciótól sem.) De a filozófiára és tudományokra jellemző általánosság utáni vágy magában hordozza, hogy egyben el is vonatkoztassunk ettől a bázistól. Nemcsak arra vagyunk kíváncsiak, hogy milyen létmóddal bírnak, hogyan működnek a természetben és a mi földi kereteink közt előforduló és az általunk ismert elmés rendszerek (pl. az emberi vagy állati pszichológia), hanem szeretnénk tudni azt is, hogy egyáltalán *hogyan lehetséges* az elme (pl. hogyan lehet esetleg másként is, mint ahogyan ismerjük), és *hogyan kell szükségszerűen legyen* minden más szituációban (ahhoz, hogy egyáltalán elmeként létezhesen). Hogy világosabb legyek, szeretnénk tudni, hogy mi is az esetleges és mi is a szükségszerű vagy konstitutív az elme lényegében. E kérdés tükrözi a filozófiának egy klasszikus attitűdjét, amelynek mentén a filozófia a pontos és szigorú definíciókra törekszik, amelyek kimutatják egy fogalom meghatározásának az ún. szükségszerű és elégséges feltételeit. Ilyen vonatkozásban a filozófia a lényegi belátásokra törekszik azért, hogy egy szóban forgó dolgról gondolatban lehántja az esetlegességeket. Ehhez kötődik a különböző gondolat kísérleteknek egy bizonyos osztálya is, amelyeknek a célja egyáltalán nem a pusztán üres spekuláció, hanem a lehetőségek elgondolásán keresztül a valóság lényegi összefüggéseinek feltárása. (Pl. elgondolható-e, lehetséges-e x y hiányában; ha igen, y nem képez konstitutív elemet x létében.) Továbbá a filozófiai gondolkodás sajátossága a legmagasabb szintű általánosság utáni vágyakozásban ragadható meg. Hogy a témánkkal kapcsolatos példával éljek: a „mi is az elme természete?” kérdésével kapcsolatban elsősorban egyáltalán nem az emberi elmére vagy bizonyos állatok elméjére vagyunk kíváncsiak, hanem a kérdés olyan igazságok után kutat, amelyek érvénnyel bírhatnak az elmének mint jelenségnek minden aktuális és minden lehetséges példájára.

Nyilván a filozófiának ez a klasszikus meghatározása több okból kifolyólag is problémás lehet. A szigorú definíciók formálása részben azért nehéz, mert habár a meghatározások igazságosak akarnak lenni, különböző konkrét eseteket nehezen kezelnek; könnyen szűkösekké, illetve túl engedékennyé válhatnak. A valóság dolgai nem mindig engedelmessé válnak a pontos határvonalaknak, precíz kereteknek, szigorú distinkcióknak. A fogalmaink révén határokat állapítunk meg ahhoz, hogy elkülönítsük és azonosítsuk a világ dolgait, de a határok a valóságban sokszor elmosódtak. Nem minden esetben egyértelmű, hogy valami pontosan mikor kezdődik, hol végződik, honnantól kezdve számít x -nek, avagy mennyi változást és átalakulást engedhet meg úgy, hogy közben lényegén ne essen csorba. Nem világos, hogy az esszenciális látásmód miként kezelheti az átmeneteket, a graduális fokozatokat stb. Továbbá, a klasszikus definíciókkal kapcsolatban máris eszünkbe juthat Wittgenstein játék példája. Lehetséges, hogy a témánkkal kapcsolatban az elme fogalma hasonló a játék fogalmához. Ennek fényében tehát megtörténhet, hogy egyszerűen képtelenség volna egyetlen formulában pontosan kifejezni, hogy melyek azok az egyenként szükségszerű, illetve közösen elégséges feltételek, amelyek megszabják az elme esszenciáját.³ Még ha ez így volna is, ez nem jelenti azt, hogy a lényegi belátások utáni kutatás eleve egy teljes kudarc volna. Elvégre ha a cél (az elme esszenciájának megismerése) talán lehetetlen is lenne, ez nem zárja ki, hogy a próbálkozás során fontos és lényeges összefüggésekre bukkanhassunk.

E dolgozatomban tehát arra szeretnék rákérdezni, hogy mi is az elme természete, de nyilván ezt a nagyszabású kérdést a következőképpen szeretném szűkíteni, illetve specifikálni:

³ Vö. Colin McGinn: *The Character of Mind. An Introduction to the Philosophy of Mind.* 1999. 3.

vizsgálódásomban egyszerűen arra vagyok kíváncsi, hogy miféle alapvető képességekkel kell rendelkezzen egy létező ahhoz, hogy belépésre tehesen szert a kognitív rendszerek világába. (A kogníciót ebben a dolgozatban az elmével szinonimaként használom, és egy tágabb értelemben kezelem, nem pusztán úgy, mint amely elkülönül az affekciótól vagy percepciótól). E kérdés mögött az az egyértelmű gondolat húzódik meg, hogy a kogníciónak egy igen sokszínű formája lehetséges – gazdagabb, szegényebb, egyszerűbb, komplexebb –, és az elmés létezők nagymértékben különbözhetnek egymástól azzal kapcsolatban, hogy konkrétan miféle adottságokkal rendelkeznek. Gondoljunk például azokra a sokszínű különbségekre, amelyek meghúzódnak a különböző fajok elméje között. Eközben azonban valamilyen, még tisztázatlan szempontok szerint a sokszínű variációk mögött léteznek bizonyos kritériumok, amelyeknek mentén a legalapvetőbb és a legszofisztikáltabb elmés rendszereket is a különbségeik ellenére még mindig egy osztályba soroljuk. Hogyan vélekedjünk azonban ezekről a kritériumokról? Mi tesz egy rendszert kognitív rendszerré? E kérdés tehát arra ösztönöz, hogy keressük az elme fundamentális gyökereit és alapjait, hiszen az elme fogalmának kritériumai kapcsán nyilvánvalóan a minimális feltételek megragadása az elsődleges feladat. Célom persze nem az, hogy a kérdést e dolgozatban egyszerűen feloldjam, hanem pusztán a téma boncolgatásával, különböző aspektusainak tárgyalásával szeretnék foglalkozni. Úgy vélem azonban, hogy felmutatható egy-egy pár kulcsfontosságú fogalom –, mint például a megtestesülés, autonómia, ágencia, teleológia, normativitás, értelem-alkotás stb. – amelyek az elme fundamentumainak kutatásában a teoretikus keret alapkategóriáit képeznék. De mindezzel kapcsolatban számomra a legizgalmasabb rejtélyt a következő probléma képezi: vajon egy elmés létező konstitúciójában elkerülhetetlen elemet képez-e a biológiai szerveződés, az élet princípiuma? Más szóval: vajon lehetséges a kogníció realizálása élettelen rendszerekben is?

Az elme alapformájának keresése, a „lentről felfele” haladó megközelítés fontossága

Melyek tehát azok a jegyek, amelyek mentén a világban bizonyos entitások, rendszerek úgy érvényesülnek mint elmések, szemben azokkal, amelyek nem bírnak mentális képességekkel?

Az elméről szóló eszmefuttatásunkat kezdhethetjük egy laza kiindulóponttal, amelynek fényében kutatásunk alapfogalmát a következőképpen rögzíthetjük: az elmés folyamatok alatt nagy vonalakban az érzéki, perceptuális, emocionális, akarati, motivációs és gondolati folyamatokra gondolok.

Ez a laza, kezdeti kiindulópont sokféle kérdést implikál, de talán folytathatjuk azzal a problémával, hogy mi az a közös ezekben a folyamatokban, amelyek révén a pszichológia tudományának tárgykörébe csoportosulnak. Az elmés folyamatoknak talán megadhatjuk két olyan általános jegyét, amelyek valamilyen formában egyesítik őket, és megszabják sajátosságukat (amelynek révén elkülönülnek a világ egyéb, nem mentális eseményeitől). Másképp kifejezve, talán ezen képességek egyik közös jegye abban lenne megragadható, hogy mindegyik valamilyen formában (nem feltétlenül egyazon módon) tartalommal bír, irányul valamire, megcéloz, prezentál vagy reprezentál valamit. Ezen állapotok másik általános karaktere a tudatosság, amely egyszerűen azt fejezi ki, hogy e folyamatok (amennyiben tudatosak) egy

szubjektív perspektíva számára mutatkoznak meg, avagy egy szubjektum átéli azokat, tanújává válik azoknak (intencionális korrelátumaikkal együtt). Az intencionalitás mint az elme jegye bizonyos vonatkozásban alapvetőbbnek tűnik, mint a tudatosság, mivel beszélhetünk tudatalatti vagy tudattalan mentális állapotokról. Egy másik vonatkozásban azonban a tudatosság is lényeges szempont, amennyiben úgy vélnénk, hogy egy létező csak akkor rendelkezhet intencionális folyamatokkal, ha egyáltalán képes tapasztalatokra (még akkor is, ha x , y időperiódusokban a tudata inaktív).

Habár a tudat és intencionalitás fontos szempont, önmagában véve nem eléggé specifikus annak megértéséhez, hogy konkrétan miféle képességek szükségesek az elme minimális formáinak realizáláshoz. Elvégre az intencionalitásnak megannyi formája lehetséges, és különböző elmés rendszerek az intencionális folyamatok meghatározott típusaival és sajátosságaival rendelkezhetnek.

Az elmés létezők lényegére irányuló kérdés tehát arra ösztönöz, hogy eltekintsünk mindenféle egyedi, fajspecifikus képességektől. Alapvető feltétel például, hogy eltekintsünk egy emberközpontú megközelítéstől, hiszen célunk, hogy ne használjunk olyan kritériumokat, amelyek mentén aztán oda lyukadunk, hogy meghatározásunk igazságtalan módon kizár az elmések osztályából viszonylag egyszerű, de attól még kognitívnek tekinthető rendszereket. Az elme lényege természetes módon pl. nem a nyelvhasználatban, absztrakt gondolkodás képességében, szociális érzelmek jelenlétében, racionalitásában, morális kompetenciákban stb. rejlik, hiszen, habár ezek mind-mind fontos mentális képességek, tudjuk, hogy nem szükséges feltételei annak, hogy egy létező egyáltalán belépésre tehessen szert az elmések osztályába. Hogy csak pár példával éljek: egy létező érzékelhet és mozoghat a világban annélkül is, hogy szofisztikált módon értelmileg is feldolgozhatná a tapasztalatait, és számtalan élménye és érzete lehet annélkül is, hogy lenne reflektív öntudata, lennének bonyolult fogalmi kapacitásai stb. Habár ezek nyilvánvaló megjegyzések, mégis gyakran megtörténik, hogy valaki egy emberközpontú gondolkodás foglya marad (pl. feltételezi, hogy a gondolkodás bármilyen formájának lehetősége azon múlik, hogy jelen van-e vagy sem egy gazdag, szintaktikailag is strukturált nyelvi rendszer). Ha tehát az elmék természetéről a lehető legtágasabb perspektíva szintjén próbálunk gondolkodni, belátható, hogy keresnünk kell az elme minimális formáját, amely – attól függetlenül, hogy relatív értelemben igen egyszerű, de mégis eleget tud tenni azoknak az elengedhetetlen és szükségszerű feltételeknek, amelyek mentén egyszerűsége még nem akadályá annak, hogy elmének számíton. De hogyan is festene az elme alapformája? (E kérdéssel kapcsolatban beszélhetünk egyrészt a természetben előforduló, az élő organizmusokhoz kötődő elmékről, de talán a mesterséges kognícióról is.)

Az elme minimális, legegyszerűbb alakzatainak keresése azért is fontos, mert felhívja a figyelmünket arra, hogy a mentális folyamatok és képességek között bonyolult hierarchiák, fontossági sorrendek, prioritási listák, avagy konstitutív viszonyok építhetők ki (ez egyaránt érvényes az individuális és az evolúciós-történeti fejlődéstörténetekre is). Tudjuk, hogy egy létező nem rendelkezhet bizonyos mentális képességekkel, ha először nincsenek adva azokat megelőző egyéb, fundamentálisabb kapacitások (egy rendszer például evidens módon nem rendelkezhet percepcióval, ha nem rendelkezik először egy alapvetőbb szenzori-motorikus képességgel). Némely képességek ugyanakkor egymáshoz konstitutív módon viszonyulnak, körkörösén feltételezik egymást, egyfajta összjátékban működhetnek. (Érvelhetünk például azon tézis mellett, hogy ez így van a percepció-mozgás folyamatával vagy a kogníció és

emóció bizonyos összhangjával). Az effajta relációknak a kifürkészése azért fontos, mert tudni szeretnénk, hogy mely mentális képességek szolgálnak alapul az egyéb, rájuk épülő képességeknek. Bizonyos folyamatok ugyanis logikai, történeti és természetes módon is egyszerűen biztosítva kell legyenek ahhoz, hogy lehetőséget engedjenek a rájuk épülő, belőlük kisarjadó további fejleményeknek. Az evolúciós folyamatok során először nem matematikával foglalkozó organizmusok alakultak ki, amelyek a későbbiekben alapvetőbb elmés képességekre is szert tettek. Ez a megjegyzés persze banálisnak hangzik, de mégis tanúi vagyunk a mesterségesintelligencia-kutatás történetének, amely mintha nem vette volna figyelembe a fontossági sorrendet. Elvégre nyilvánvalónak tűnik, hogy az ún. magasabb rendű kognitív képességek csak azt követően és annak talajából fejlődhetnek ki, hogy először adva vannak a világhoz fűződő alapvetőbb szenzori-motorikus viszonyulásmódok.⁴ Hogyan is rendelkezhetne például egy pusztá számítógép egy bonyolult tudással a világról, ha soha nem lépett konkrét érzéki-motorikus kapcsolatba azzal, ami önmagában nem elégséges, de mégis szükségeszerű feltétele volna belső szimbólumrendszerének lehorgonyzásához, szemantikájának kialakulásához. Az elme-kutatása tehát először is az elme fundamentális formáira kell összpontosítson, hiszen ha először az elme vizsgálata, modellezése avagy alkotása olyan folyamatokra koncentrál, mint az absztrakt, racionális, elvont kognitív kapacitások, ez hasonló volna egy olyan házépítési projekthez, amelyben először a tetőt szeretnénk felhúzni az alapok lerakása helyett. A kultúra például egy elkerülhetetlen szempont és közeg, amelyet nem lehet figyelmen kívül hagyni, ha az emberi intelligencia a kutatás tárgya. De ha az elme alapjainak vizsgálása a cél, természetesen nem a kultúra, hanem a biológia a kiindulópont.

Neurocentrizmus, az elme komputációs elmélete és a megtestesült elme

A kérdés, hogy mi is az elme természete, eleve magával ragadhatja azt a tévedést, amely szerint az elmét dologiságként vagy szubsztanciaként kezelve elvonatkoztatunk a testiségtől, és absztrakcióink csapdáiba esünk. Az elmefilozófia történelme során egy fontos konceptuális váltás történik a descartes-i rendszertől az elme naturalizációs törekvése irányába. Descartes számára egy alapvető kategóriahiba volna a testnek mentális attribútumokat tulajdonítani, hiszen a mentális jegyek mindig a testtől független, ontológiailag independens elmének, mint különálló és alapvető metafizikai szubsztanciának a tulajdonságaiként, modifikációiként körvonalazódnak. Ez a keret teljes mértékben kizárja a mesterséges intelligencia lehetőségét: bármilyen szofisztikált gépet hoznánk is létre, az sohasem lehetne gondolkodó gép, hiszen fizikai testek képtelenek gondolkodni.

A dualizmus ezen klasszikus koncepciójával szemben a kognitív tudományokban és elmefilozófiában valamilyen típusú materializmus, naturalizmus uralkodik, amelynek fényében nagyjából mindenki egyetért abban, hogy a mentális állapotok nem valamilyen különálló lelki szubsztancia folyamatai, hanem fizikai rendszerek működésének következménye. A kérdés persze az, hogy miként magyarázzuk ezt a tényt?

⁴ Vö. Roodney A. Brooks: *Elephants don't Play Chess*. Robotics and Autonomous Systems 6. Cambridge 1990. 3.

Ha az elme bizonyos fizikai rendszerek képességeiként körvonalazódik, nyilván specifikálnunk kell ezeket a rendszereket. Tudjuk azt, hogy ismereteink szerint a világban pusztán az élő organizmusok körében fordul elő az elme, mégpedig egy sokszínű formában és variációban. Ezzel kapcsolatban azonban a tudomány legtöbbször az elmés folyamatokat úgy szemlélteti, mint amelyek tulajdonképpen az idegrendszeri-agyi aktivitásokhoz kötődnek és ezért csak bizonyos organizmusok számíthatnak kognitív rendszereknek is. Így jutunk el az elmefilozófia egyik alapvető problémájához, amely nem inkább az elme–test kérdése (a szó szoros értelemben), hanem az agy–elme problémája. A kérdések tehát tipikusan a következő formában tevődnek fel: hogyan teszi lehetővé, hogyan realizálja az agy az érzékelést, percepciót, gondolkodást vagy emocionális világot? Ez a gondolatmenet tehát egyenesen elvezet egy újabb dualizmushoz, amely nyilván nem pontosan a klasszikus karteziánus tézis, hanem az agynak és vele együtt az elmének a test többi részétől való leválasztása. Másképp kifejezve, általában a természetben előforduló elmét kizárólag az agyi folyamatokkal szokás asszociálni, eközben pedig a testnek a többi része a kogníció realizálásában pusztán perifériális szerepet kap. A neurocentrizmus tehát egyfajta újabb kortárs dualizmus.⁵

Nem feledkezhetünk meg egy másik, még mindig aktuálisan is érvényesülő dualizmusról, amely a kognitív tudományok klasszikus elmekoncepciójához kötődik. A számítógép-tudomány kialakulásával és fejlődésével párhuzamosan igen nagy lelkesedés kezdi övezni azt a gondolatot, miszerint pontosan az információfeldolgozás képezheti a hagyományos test-elme probléma megoldásának kulcsát. Másképp kifejezve, talán az alapvető rejtély, hogy vajon miként is gondolkodhat egy fizikai rendszer, megoldható a számítógép működés módjának modelljével. Talán az agy azért képes mentalításra (legalábbis azon belül gondolkodásra), mivel információkat dolgoz fel, komputációkat végez, reprezentációkat és szimbólumokat manipulál hasonlóan ahhoz, ahogyan számítógépeink is képesek „okos” programokat futtatni. E feltételezés, ha működne, filozófiai szempontból is hatalmas sikert aratna, hiszen általa képesek volnánk az elmével kapcsolatban egy lényegi rálátásra is. Ha ugyanis ez az elméleti keret valóban helytálló volna, nemcsak azt tudnánk, hogy a természetben előforduló elme hogyan működik, hanem belátást nyernénk az elme lehetséges előfordulásának természetébe is. Az elme komputációs elmélete ugyanis szorosan összefügg a funkcionálizmus filozófiájának azon ötletével, hogy az elme realizálásában nem a konkrét anyag a fontos, hanem a szerveződés és funkcionális. Ebből aztán hamar oda lyukadunk ki, hogy például a konkrét biológia a természetben előforduló elmékkel kapcsolatban pusztán egy kontingens részletkérdés.⁶ Az élet tehát az elme realizálásának kapcsán csak egy esetleges implementációs közeg, miközben az elme megvalósulhat eltérő fizikai entitásokban, amennyiben azok mind megengedik a „szoftverszint” működését. Ezt a fajta dualizmust nyilván nem nevezhetjük neurocentrizmusnak, hiszen alapvető módon pontosan az implementációfüggetlenséget hirdeti. De attól még szintén egyfajta dualizmus, hiszen az elmés folyamatokat absztrakt információfeldolgozásként szemlélteti. Az agyakra és a számítógépekre való koncentráció azonban eltereli a figyelmet a test szerepétől. Először is a természetben sohasem pusztán agyak érzékelnek, gondolkodnak és alkalmazkodnak a környezethez, hanem egész organizmusok. Az agy szerepe, funkciója, természete csak általt

⁵ Vö. Lawrence Shapiro: *Embodied Cognition*. New York 2011. 26–27.

⁶ Vö. Michael Wheeler: *Cognition's Coming Home: the Reunion of Life and Mind*. = *Fourth European Conference on Artificial Life*. Eds. Phil Husbands–Inman Harvey. Cambridge 1997. 11.

érthető meg, ha figyelembe vesszük, hogy az agy elsősorban egy egész élő organizmusba, az élő organizmus pedig a környezetébe ágyazott. Hasonlóan, a pusztá számítógép, ameddig testetlen, addig nem alkalmas arra, hogy a kogníció működését realizálja vagy imitálja.

Ezt a problémát a megtestesült kogníció paradigmaváltása be is látta, hiszen tagadja a klaszszikus nézeteknek az elméről alkotott testetlen, lecsupaszított, absztrakt felfogását. (E tanulmányom tulajdonképpen ebbe az elméleti keretbe illeszkedik.) A megtestesült kogníció paradigmája hozzájárul, hogy kezdeti kérdésünket finomítsuk. Nem feledkezhetünk meg ugyanis arról, hogy tulajdonképpen nem létezik olyasmi, mint pusztá elme, csakis megtestesült elmék, avagy elmés testek. Mielőtt azonban belevágnánk annak a tárgyalásába, hogy a testnek mi is a szerepe az elme realizálásában, szükségünk van még egypár kiindulóponttra. Először is úgy vélem, hogy a naturalizmusnak valamilyen formája elkerülhetetlen. Más szóval ha a naturalizmus alatt pusztán annyit értünk, hogy fizikai alapok nélkül nem lehetséges elme, akkor ez a gondolat a tanulmányom egyik alapvető háttér-előfeltétele. Ez az önmagában véve egyszerű és nem túl érdekes gondolat azonban egy izgalmas reménnyel is társul: talán nemcsak az a lehetőség áll az emberiség előtt, hogy megértse az elme természetben való előfordulásának működését, hanem egyúttal az is, hogy létrehozzon valódi mesterséges intelligenciát. Ha azonban kiderülne, hogy az erős mesterséges intelligencia nem egy opció, ettől függetlenül felfogható olyan kutatásnak is, amelynek filozófiai relevanciája megkérdőjelezhetetlen. Elvégre ha kiderülne, hogy nem is lehetséges az emberiség számára, hogy valódi kognitív rendszereket hozzon létre, a mérnöki foglalkozás egyben filozofikus, hiszen rávilágít esszenciális problémákra: egyáltalán mire is vágyunk, hogyan is fogjunk hozzá, pontosan miféle képességeket szeretnénk beépíteni egy rendszerbe ahhoz, hogy az elmésként érvényesüljön? Más szóval egyáltalán minek a megvalósítása szükséges ahhoz, hogy létrehozunk konkrét elmés rendszereket? A mérnöki problémák tehát arra ösztönöznek, hogy a természetben előforduló elmés rendszereket jobban megértsük, nem pusztán úgy, mint a pszichológusok és biológusok, hanem úgy, mint akik a lényegi belátások után is vágyódnak, akik kíváncsiak az elmés létezőkkel kapcsolatban az esetleges és a konstitutív elemekre is. A mesterségesintelligencia-kutatás filozófiája azonban elkerülhetlenül reflektív és kritikus kell legyen a saját vállalkozásával szemben is, mégpedig a következő értelemben: magának a vállalkozásnak a lehetőségét is szükséges megkérdőjelezni, hiszen megtörténhet, hogy végső soron az erős mesterséges intelligencia pontosan azért lehetetlen, mert az intrinzikusan kognitív rendszerek olyan önalkotó, önfenntartó és önszabályozó autonómiával bírnak, amelyet kívülről tervezni eleve ellentmondást rejt magában.

Az elme alapjai

Érzékiség és mozgás

Az elmével kapcsolatban gyakran előtérbe helyezük a tudásszerzést, a valóság reprezentálásának képességét. A mesterségesintelligencia-kutatásra vonatkozóan ez megfelelne azoknak a törekvéseknek, amelyek mentén a tervezők minél nagyobb terjedelmű tudást próbáltak beépíteni a számítógépekbe. Egyes kritikusok azonban, mint például John Searle vagy Steven Harnad jogosan hívták fel a figyelmet arra, hogy a számítógépek szimbólumai nem kódolhatnak valóságos tudást, hiszen a szimbólumoknak, mind a szintaktikai, mind a szemantikai oldala

interpretációdependens, kívülről származik, és nem intrinzikus a számítógép működésében.⁷ Az értelem nem a számítógép szemszögéhez tartozik, hanem a tervezők fejében létezik, mivel a számítógép szimbólumrendszere nem kötődik megfelelően a világhoz, annál az egyszerű oknál fogva, hogy a pusztá számítógép nem tapasztal semmit. A robotikában azonban egyesek pontosan ennek a problémának a feloldását látták: ahhoz, hogy a tudás egy mesterséges rendszerben egyáltalán kialakulhasson, az érzékelés különböző formáival kell kezdeni, amely majd „anyagot” biztosíthat a fogalmak kialakításához. A valóság absztrakt reprezentálása másodlagos az alapvetőbb szenzoros képességekhez viszonyítva.

Úgy tűnik tehát, hogy az elme egyik minimális jegye, egyik szükségszerű alapvető komponense az érzékelés. Ennek az alapnak a hiányában nincs lehetőség feltétel ahhoz, hogy bonyolultabb dolgok is történhessenek. Egy pusztá számítógép „okos” programjai pontosan ezért maradnak pusztán pseudoértelemben intelligensek.

Ha az érzékelés egy fundamentális képesség, ezt hajlamosak lehetünk a motorikus kapacitásoktól függetlenül kezelni. Ennek alapján egy dolog, hogy egy rendszer érzékel, másik dolog, hogy esetleg mozogni is tud. Ezek szerint azonban a kettő közti kapcsolat kontingens, és habár a mozgás megfelelő koordinálása feltételezi az érzékelést, talán úgy vélhetjük, hogy ez nem működik fordítva, hiszen elgondolhatunk egy rendszert, amely érzékel, de nem mozog. Egy ilyen rendszer egyszerűen ki volna téve a hatásoknak – érzéki apparátusa pusztán elszenvedné a hatásokat, az inputokat, amelyek érik, anélkül, hogy ő aktívan tudna keresgélgni, kutatni, ide-oda fókuszálni, elfordulni ingerektől, vagy odafordulni ingerekhez. De amikor egy ilyen, mindig is passzív módban működő érzékelést próbálunk elképzelni, tudjuk, hogy eredményünk nem tükrözi az érzékelés valódi formáját, amely szükségszerűen igényel egy aktív szabályozást és egy motorikus bázist (pl. a szemek, a fej vagy az egész test mozgását).⁸

Ebben a keretben azonban látható, hogy egy elmés rendszer eleve csak úgy lehetséges, ha egy környezetbe ágyazott, szituált és megtestesült. Ha a tudás alapjai szükségszerűen az érzéki tapasztalatokban gyökereznek (legalábbis részben), a pusztá számítógépek helyett a mesterséges intelligencia kialakításának reménye a robotikában rejlik.

Ha az érzékelés az aktív keresgélésben, kutatásban, felderítő mozgásban nyerheti el valódi formáját, akkor egy elmés rendszer eleve csak úgy lehetséges, ha egy egész testnek a környezetben való dinamikus tevékenységét implikálja. A valódi tudás elsajátítását nem lehetséges pusztán beültetni, beprogramozni egy rendszerbe, hiszen természetes, hogy maga a rendszer kell érzéki és motorikus interakcióba kerüljön a világgal ahhoz, hogy azt valóban megismerhesse.

A robotika előnye, szemben a mesterségesintelligencia-kutatás egyéb irányzataival elsősorban abban rejlik, hogy belátta ezt az alapot: az elme fundamentuma, legalábbis részben, a szenzori-motorikus képességekben, környezetben történő flexibilis mozgások lebonyolításában, a sikeres eligazodásban, alkalmazkodásban, a környezethez szabott dinamikus viselkedés kialakításában rejlik. Csak ennek a bázisnak az alapjából kiindulva lehetséges az offline kogníció – az itt és most szituációktól való elvonatkoztatás (mint emlékezni a múltra, megjósolni a jövőt, tervezni vagy elképzelni azt, ami érzékszervileg nincs jelen stb.).

⁷ Steven Harnad: *The Symbol Grounding Problem*. Physica D 42. 1990. 4; John Searle: *Minds, Brains and Science*. Cambridge 2003. 37.

⁸ Alva Noe: *Action in Perception*. Cambridge 2004. 2.

Ágencia

Hamar beláthatjuk azonban, hogy ez a kulcsfontosságú bázis még önmagában igen hiányos. Elvégre ez az érzéki-motorikus koordináció és interdependencia (ahhoz, hogy mozogjak, érzékelnem kell, de ahhoz, hogy megfelelően érzékeljek, mozognom kell) feltételezi a kontrol képességét, hiszen e viselkedés aktivitást, szabályozást igényel, tehát olyan rendszert, amely már ágensként érvényesül a világban. A szenzori-motorikus kapacitás tehát a következő kérdést vonja után: mit jelent az ágencia, hogyan azonosítsuk és ismerjük fel a világban azokat a rendszereket, amelyek ágensek?

Az ágenciát nehéz pontosan meghatározni, de van egy intuitív kiindulópontunk, amelynek alapján az ágencia feltételezi, hogy egy test nem pusztán elszenvedí a fizikai hatásokat, hanem saját maga aktív forrása a tevékenységeinek. Nyilván számos fizikai entitásról beszélünk úgy, mint amely meghatározott dolgokat tesz, vagy meghatározott módon viselkedik: mint például a Nap kering a Föld körül. De e példában nyilvánvaló, hogy az aktivitás és „viselkedés” nem az ágenciából fakad, hiszen a csillag nem lehet egy ágens. Másképp kifejezve, bizonyos fizikai testek egyszerűen egymásra hatnak és elszenvednek hatásokat, annélkül azonban, hogy történne bármilyen, számunkra releváns értelemben zajló szabályozás. Tehát csak azok a fizikai rendszerek lehetnek ágensek, amelyek nem pusztán passzívok, hanem valamilyen értelemben képesek legalább egy részleges önszabályozásra. Az önszabályozás azonban csak azáltal lehet kognitív önszabályozás, ha normatív és valamilyen értelemben intenciók, célok vezérlik.⁹

Télosz

Az elme fundamentumainak keresését tehát egy újabb nélkülözhetetlen elemmel kell egészítenünk: *a teleológiával*. A robotikában a téloszra olyan explicit példák szolgálhatnak, mint bizonyos tárgyak keresése, felismerése vagy manipulálása. De tudjuk, hogy ezeknek a céloknak a követése addig a pontig nem lehet intrinzikus a robotban, ameddig nem a rendszer önérdékéből származik. Még ha úgy tűnhet is, hogy egy robot viselkedése célorientált, érezzük, hogy ez csak pseudoértelemben számíthat valódi célkövető aktivitásnak (a robot céljai nem a saját céljai, hanem külső forrásokból származnak). A hiányzó elem egyértelmű: a valódi célszerűség és intenció egy alapvetőbb szerveződés következményéből származhat. A kogníció mint célszerű tevékenység csak akkor nyerheti el valódi formáját, ha e célok valóban tükrözik a rendszer érdekeit, ha valóban saját szükségletekből, motivációkból, vágyakból, késztetésekből erednek. A természetben pontosan az élet princípiumai jelentik azokat az alapokat, amelyekből ezek az autonóm hajtóerők és saját, autonóm érdekek kibontakozhatnak.

Élet és elme

Ebben a pontban elkerülhetlenné válik az élet kérdése, hiszen rákérdezhetünk arra, hogy a biológia doménjében az elmés rendszerek motivációs bázisa honnan is származik, miből fakad. A természetes elme elsődleges motivációs folyamatai egyszerűen az élet egyik alapvető szerveződéséből, az önépítésből, identitásalkotásból fakadnak.

⁹ Xabier Barandiaran–Ezequiel Di Paolo–Marieke Rohde: *Defining Agency. Individuality, Normativity, Assymetry and Spatio-Temporality in Action*. Journal of Adaptive Behavior 2009. 5.

A metabolizmus mint az élő szervezetek sajátos jegye az autonómia egy alapvető formája.¹⁰ Az anyagcsere révén az élő rendszerek folyamatosan fenn kell tartásuk ezt az önépítő mechanizmust ahhoz, hogy egyáltalán létezhesse. Ez egy bonyolult, szofisztikált folyamat, amely nagy vonalakban a következő lépések sorozatából áll: a tápanyagok azonosítása, a szervezetbe való beépítése, hasznos energiává való átalakítása, a salakanyagok eltávolítása, majd az energia felhasználása a körforgás fenntartása céljából.¹¹

Az élő szervezet fenntartása azonban egy veszélyekkel telített, ingtag folyamat, amely csak bizonyos keretek között működhet. A megélhetőség kereteit olyan különböző faktorok határozzák meg, mint a hőmérséklet értéke, tápanyagok jelenléte, oxigénmennyiség stb. Ezeket a tényezőket megmérhetjük, és akkor kiderül, hogy hol húzódnak meg azok a határok, amelyek mentén az élet működtetése a leghatékonyabb, illetve ahol a legbizonytalanabb. A homeosztázis az organizmusoknak pontosan arra a képességére vonatkozik, amelynek révén a belső környezetüket képesek valamilyen szinten szabályozni, hogy fenntartsák azt az egyensúlyállapotot, amelyben az élet működhet.¹²

Ha adva van ez az autonóm, öngenerált és önfenntartott folyamat, amely az élő szervezet sajátos jegye, külső megfigyelőként megállapíthatjuk, hogy ezen identitás fényében miféle tényezők lehetnek negatív vagy pozitív hatással rá (mi lehet destruktív vagy építő jellegű körülmény, hatás, aktivitás). Ehhez hasonló külsődleges megállapításokat azonban élettelen rendszerek identitásával kapcsolatban is elgondolhatunk. Az élő identitását azonban pontosan az különbözteti meg más dolgok identitásától, hogy maga az élő is érzékeny (bizonyos szinten) olyan belső és külső faktorokra, amelyek identitására és működésére nézve jó vagy rossz hatással lehetnek és ezeknek fényében képes normatív regulációkra, alkalmazkodóképességekre, adaptációkra.¹³ A biológiában ezek a tevékenységek képezik a természetes kogníció gyökereit. Már egy egysejtű baktérium létmódjával kapcsolatban beszélhetünk tehát a törődés, az érdekelttség valamilyen kezdetleges formájáról, az indifferencia hiányáról, még akkor is, ha ezt a létmódot nem kísérik szubjektív tapasztalatok. Más szóval bármilyen kifejezést is használnánk, de láthatjuk, hogy az élet nem pusztán passzívan marad fent, hanem olyan, mintha első perctől kezdve „küzdene saját túléléseért és jólétéért”, mintha már az élet eleve fel lenne ruházva egy olyan perspektívával, amelynek fényében számítanak dolgok.

Ha tehát azokat az alkalmazkodó, regulatív aktivitásokat, amelyeknek a mentén az élő rendszer fenntartja és működteti saját identitását, a kogníció alapjaiként és legkezdetlegesebb formáiként körvonalazzuk, érthetővé válik, hogy nem lehetséges elme egy olyan létmódban, amelyet nem jellemez a törődés, amelyből kivonható lenne az affekció és az értékelés.¹⁴

Mindebből a képletből érthetővé válik, hogy az elme, legalábbis eredetére való tekintettel nem pusztán alárendelődik az élet szerveződésének, hanem szervesen hozzátartozik ehhez a létmóddhoz. Abban a percben, ameddig a kogníciót úgy szemléljük, hogy elvonatkoztatunk az élő organizmus szerveződésétől és létmódjától, egyszerűen attól a kerettől vonatkoztatunk el, amely irányt, relevanciát, értelmet biztosítana az elme számára. Ha a korai életformákról

¹⁰ Vö. Evan Thompson: *Mind in Life. Biology, Phenomenology and the Sciences of Life*. Cambridge 2007. 44.

¹¹ Vö. Antonio Damasio: *Self Comes to Mind. Constructing the Conscious Brain*. New York 2010. 40.

¹² Uo. 41.

¹³ Ezequiel Di Paolo: *Autopoiesis, Adaptivity, Teleology, Agency*. Phenomenology and the Cognitive Sciences 4(2005). 10.

¹⁴ Giovanna Colombetti: *The Feeling Body. Affective Science Meets the Enactive Mind*. Cambridge 2014. 2.

radikális is volna úgy beszélni, mint amelyek elméseknek számíthatnak a szó bemutatott, tágas értelmében, mindenképp felfoghatóak úgy, mint amelyek az elmés létmód gyökereit képezik, avagy az elme fundamentumait építik ki.

Ha az evolúciós időben előreugrunk, a kezdeti képletünk gazdagodik, hiszen az életnek és elmének sokszínű, már komplexebb, gazdagabb alakzatai, szerveződése bontakoznak ki. A szubjektív tapasztalat emergenciájával (amelynek eredete még kérdéses) a sokféle regulatív szabályozásnak bizonyos aspektusai már egy átélt módban is felcsillannak a tanúként is érvényesülő élő entitások tudatában. Ebben a pontban a törődés már egy újabb szintre lép, hiszen olyan formát ölt, amely valóban kínokkal, szorongásokkal, késztetésekkel, szenvedésekkel, élvezetekkel, kielégüléssel, fájdalommal stb. színezett. A test átélt testként is megjelenik, amely nem pusztán a sokszínű érzéki aspektusát öleli fel (kinesztézia, proprioceptivitás), hanem az élet homeosztatis és egyben motivációs működését is tükrözi (gondoljunk a hőérzetre, éhségre, szomjúságra, kimerültségre stb.). Az emocionális világ szintén elnyeri értelmét az élet létmódjának fényében: a félelmek jelzik a veszélyeket és menekésre készítetnek, az agresszió hozzájárul az akadályok leküzdéséhez és a célok eléréséhez, a kíváncsiság a környezet felderítését segíti elő stb. Ami pedig a szűkebb értelemben vett kogníciót illeti – emlékezni a múltra, felismerni a környezet dolgait, eltervezni a következő lépést, tanulni a hibákból stb. – mindez szintén elnyeri funkcióját a bizonytalan, ingatag életmód fenntartásának fényében.

Nyilvánvaló, hogy ez a levezetés célja egyáltalán nem az, hogy a pszichológiának minden formája és aspektusa végső soron redukálható lenne biológiai folyamatokra. Elvégre számos emberi motiváció vagy mentális folyamat igen eltávolodhat az alapvető életfenntartás bázisától. Ahhoz azonban, hogy eljussunk az elméhez, amely már a kultúra közegébe ágyazódik, amelyet már igen absztrakt tudásformák is érdekelnek, amelyet leköt a művészet és a mikrofizika, először az alapvetőbb folyamatok megértése a fontosabb, hiszen, mint, ahogyan említettem, a háztető az alapok nélkül a levegőben maradna.

Konklúzió: vissza a robotokhoz

Az eddigiek fényében arra a következtetésre jutottunk, hogy a kogníció realizálásához először is szükség van alapvető érzéki folyamatokra, amelyek konkrét „anyagot”, inputot képezhetnek a magasabb rendű mentális feldolgozások számára. De az érzékelés igényel egy motorikus bázist, különben egy olyan passzív folyamat volna, amelyben az érzékelő rendszer pusztán ki volna téve azoknak a hatásoknak, amelyek érik. Az érzékelés és mozgás interdependenciája azonban egy egész testnek a környezethez való dinamikus tevékenységét implikálja. Ha azonban az érzékelés és mozgás eleve egy aktív, szabályozott folyamat, feltételez valamilyen intenciókat és ágenciát. Az ágencia azonban teleológiát igényel, olyan célkövető aktivitást, amely normatív (különben véletlenszerűvé válna). A célkövető képesség továbbá csak egy még alapvetőbb motivációs bázisra épülhet, amely a rendszer önértékéből, szükségleteiből fakad. Ez azt jelenti, hogy egy kognitív rendszer csak úgy lehetséges, ha eleve számítanak neki dolgok, ha eleve törődéssel fordul a világhoz (céljai különben alaptalanokká vagy külsődlegesekké válnának). Mint láttuk, az élet organizációjából kifolyólag érthető, hogy a biológiai rendszerek esetében pontosan az autonóm identitásalkotásból és -fenntartásból vezethető le az intrinzikus

motivációs és célkövető bázis (legalábbis az elme korai formáira való tekintettel). De hogyan vélekedjünk e gondolatmenet fényében a mesterséges intelligencia lehetőségéről?

A robotika első benyomásra megoldást képezhetne a hagyományos szimbólum-lehorgonyzás problémájára, amely annak a belátása volt, hogy a pusztá információfeldolgozás szintje a számítógépekben nem kapcsolódik a világhoz, és ezért a számítógép szemantikája csakis interpretációfüggő maradhat. Magyarán: egy számítógépnek nem lehet tudása, gondolata, hite, hiszen nem tapasztal semmit. A robotok azonban eleve bizonyos triviális értelemben megtestesült rendszerek, amelyek el vannak látva érzéki és motorikus apparátussal, és képesek interakcióba lépni a világgal. Ez a tény tehát lehetőséget biztosítana arra, hogy a robot valóban megismerhesse a környezetét, hogy a világról saját maga sajátíthasson el reprezentációkat, és a tanulás révén intrinzikus értelemre tehessen szert (imitálva például azt a folyamatot, ahogyan a gyerekek is tanulnak az individuális fejlődésük révén). A megtestesülés és az érzéki-motorikus bázis azonban még mindig nem képez elég alapot ahhoz, hogy jelenlegi robotjainkról úgy vélekedjünk, mint amelyek a valódi intelligencia folyamatait realizálják. A hiányzó elem (többek között) tulajdonképpen a saját motivációs bázis, hiszen érezzük, hogy alaptalan volna azt gondolnunk, hogy robotjainkat bármi is érdekelné, vagy bármi is számítana nekik. Ilyen értelemben a jelenlegi mesterséges rendszerek nem lehetnek valódi ágensek és valódi célkövető entitások, hiszen céljaik, mivel nem saját szükségleteikből és érdekeikből fakadnak, pusztán a tervező mérnökök céljai. Ha a motivációkról értekezünk, a hagyományos szoftver-hardver distinkció megkérdőjeleződik, hiszen motivációkat programozni a gépben azt jelentené, hogy újabb információvezérlő szoftverekkel egészítenénk ki a meglévő bázist. Az élet esetében azonban a motivációk szorosan összekapcsolódnak az élő test konkrét anyagi szerveződésével, a metabolizmus, a homeosztázis dinamikus folyamataival, azzal az alapvető szerveződéssel, hogy az élő organizmus létmódjára való tekintettel feltétlenül és megállás nélkül aktívan szabályoznia kell saját életfolyamatait ahhoz, hogy egyáltalán létezhesen. Ezzel szemben a robotok passzívak, statikusak és identitásuk fenntartásáért nem kell „aggódniuk”. Egy még alapvetőbb probléma alapján azonban identitásuk eleve külsőleg származik, és nem maguktól, belsőleg generált. Matriális konfigurációik külsőleg determináltak, és önmaguk identitása nem függ attól, hogy éppen mit tesznek. Másképp kifejezve, teljesen inaktívak lehetnek, ez akkor sem befolyásolja fennmaradásukat. Ki lehetnek kapcsolva, avagy kifogyhatnak energiájukból, ez nem jelenti azt, hogy létük veszélyben forog.¹⁵ Végző soron egy paradoxon bontakozik ki magának a mesterségesintelligencia-kutatásnak a logikájában. Talán eleve ellentmondásos, ha erős mesterséges intelligenciát próbálunk létrehozni, hiszen maga a vállalkozás feltételezi, hogy kognitív identitást hozunk létre külső tervezet és szabályozás révén (amely az autonómia bizonyos formáját eleve ellehetetleníteni látszik). Még ha ez a kérdés feloldható is volna, szembe kell néznünk egy következő problémával: vajon miként is számíthatna egy rendszernek bármi is, ha élettelen, és ebből kifolyólag nem érinthetik azok a kihívások, veszélyek, bizonytalanságok, ingtag körülmények, amelyek az élők létét fenyegetik?

¹⁵ Vö. Tom Ziemke–Tom Froese: *Enactive Artificial Intelligence: Investigating the Systemic Organization of Life and Mind*. Artificial Intelligence 173(2009). 35.

The Grounds of Cognition

Keywords: embodied cognition, artificial intelligence, life, agency, autonomy, teleology

In this study I am concerned with one of the most fundamental problems of the philosophy of mind and cognitive science, namely the question regarding the mark or criteria of mind. I want to specify this broad question in the following way: in my study I would like to find out what those fundamental capacities are that can be shown as necessary for an entity in the world to count as cognitive. We have an intuition that there are criteria according to which some entities in the world, although can hugely differ in complexity, nonetheless can all be part of the class of minded beings. But how can we specify the mark of the cognitive? I think that there are some crucial concepts, like embodiment, agency, teleology, normativity, motivational basis, sense-making etc., which can be regarded as the fundamental categories in the theoretical frame of studying the grounds of cognition. In this respect I am following the paradigm of embodied cognition, more precisely the enactive approach. For me, the most exciting question in this field consists in the following problem: is life a necessary, constitutive element in being minded? Is cognition possible in systems which are not living?

Bakcsi Botond

A törvény csodája

Legitimációs problémák Rousseau műveiben

Az egyenlőtlenségtől a társulás ideáljáig

Jean-Jacques Rousseau politikai elméletét a felvilágosodásra jellemző abszolútizmus- és elnyomásellenes társadalomkritikai hagyomány részeként szokták értelmezni. Ugyanakkor a genfi polgár gondolkodásának recepciótörténete – már a kortársaival való, harmonikusnak korántsem nevezhető viszonyából kiindulva – mindig is kiemelte a felvilágosodás, szűkebb értelemben pedig az enciklopédisták vezető diskurzusaihoz viszonyított eltéréseit, sőt különállását. Rousseau elgondolásai ugyanis alapvető pontokon különböznek a természetjogi irányzattól: a természeti állapotról szóló hipotézise felállításában tagadta az ember eredendő társas jellegét, ugyanakkor a társadalomról kialakított felfogásában a polgári társuláshoz szükséges gyakorlati érzéket megalapozó *recta ratio* paradigmáját sem osztotta maradéktalanul. Korai írásaiban a társadalmi állapotot okolja a természetes egyenlőség megszüntetéséért, amiből kifolyólag a társadalom és a törvény kialakulását olyan folyamatnak tekinti, amely révén „új béklyókat vetnek a gyengére, és új erőt adtak a gazdagoknak”.¹

Közismert, hogy az *Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről*ben Rousseau milyen fontos szerephez juttatja a tulajdont (*propriété*) a társadalom kialakulásának folyamatában.² Rousseau szerint a tulajdonszerzéshez nem elegendő bekeríteni egy adott földdarabot, legalább ugyanilyen fontos a többiekkel elhithetni e cselekedet szükségességét és jogosságát, azaz a tulajdont valamilyen meggyőzősen vagy egyezségeen keresztül kell konstituálni. Ehhez hasonlít a nyelv kialakulásának az *Esszé a nyelvek eredetéről*ben adott leírása is (a harmadik fejezetbeli „óriás” példájára gondolok),³ amely – a figuratív jelentés elsőbbségének hangsúlyozásán keresztül – a tulajdonképpeni jelentés, a tulajdonnév (*nom propre*) megkülönböztetést nélkülöző önidentikus jellegét, szemantikai ürességét, azaz konvencionális jellegét gondolja el. A tulajdon fogalmának

Bakcsi Botond (1979) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár, boticus@gmail.com

¹ Jean-Jacques Rousseau: *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól*. = Uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. Ford. Kis János. Bp. 1978. 138.

² Lásd a második rész kezdőmondatát: „Az első ember, aki bekerített egy földdarabot és azt találta mondani: ez az enyém, s oly együgyű emberekre akadt, akik ezt el is hitték neki, ez az ember teremtette meg a polgári társadalmat”. – Uo. 122.

³ „Ha egy vadember más vademberekkel találkozik, először megijed tőlük. Félelmében önmagánál nagyobbak és erősebbnek látta a többi embert; ezért az *óriás* nevet adta nekik. Sok tapasztalat után felismerte, hogy ezek a feltételezett óriások se nem nagyobbak, se nem erősebbek nála, termetük egyáltalán nem felel meg annak a gondolatnak, amit az óriás szóhoz kapcsolt. Kitalált tehát egy másik közös nevet rájuk és önmagára, mint például az *ember*, és az *óriás* nevet meghagyta ama hamis tárgy számára, amely illúziója idején ejtette őt ámulatba. Íme hogyan születik meg a figurális szó a tulajdonképpeni szó előtt, amikor a szenvedély elkápráztatja a szemünket, és az első gondolat, amivel megajándékoz minket, nem az igazság gondolata.” – Jean-Jacques Rousseau: *Esszé a nyelvek eredetéről*. Ford. Bakcsi Botond. Máriabesnyő-Gödöllő 2007. 12.

központi, ugyanakkor nagyon is ambivalens szerepe van a második *Értekezés*-ben: noha nem valamely, a természet rendjében megalapozott, hanem egy hipotetikus elgondoláson nyugvó helyzetet rögzít, megszilárdítása mégsem mehetett végbe pusztán az erő, valamely kezdeti önkényuralom hatására. A tulajdon nem a birtoklás tárgyában áll, hanem a viszonyok olyan rendszerén alapul, amelyben az egyenlőtlenségek megtalálják a maguk igazolását. Ebben az állapotban megszűnik az öntudatnak a közvetlen megtapasztalhatósága, amely a vademberre jellemző, ehelyett „a társas ember mindig kívül áll önmagán és csak a többiek véleményében képes élni, úgyszólván csak az ő ítéletükből szerez tudomást tulajdon létezéséről”.⁴ Rousseau antropológiai elképzelései szerint az emberek önös szenvedélyei teszik elkerülhetetlenné a különböző uralmi viszonyok és a hozzájuk kapcsolódó kormányzati formák létrejöttét. A polgári társulást nem annyira a racionális döntések hozzák létre és irányítják, hanem az öntudat reflexívvá válása nyomán kialakuló fiktív képzetek (mint például a dicsőség, a hírnév, a hatalom), amelyek egy karaib szemében érthetetlenek, a civilizált világban azonban szükségszerűvé teszik az egyenlőtlenségek történelmi diadalmenetét.

Rousseau politikai gondolkodása az egyenlőtlenség eredetéről írott *Értekezését* követően nem a természethez való visszatérés lehetséges módjainak kidolgozására irányult – mint ahogy azt korabeli kritikusaik epés megjegyzései nyomán a köztudat ma is tartja –, hanem olyan társadalmi berendezkedés, olyan közösségi kötelek és erkölcsi viszonyok megalkotására, amelyek képesek kiküszöbölni a társadalmi egyenlőtlenségeket. Szerinte ugyanis ennek a célkitűzésnek az eléréséhez csakis úgy juthatunk el, ha gondosan elemezzük a létező társadalmi berendezkedés hiányosságait: erre utal a híres módszertani megfontolás, hogy „iparkodjunk magából a bajból gyógyírt meríteni a baj orvoslására”.⁵

Mint közismert, Rousseau-t általában a kontraktualisták közé szokás sorolni, mivel *A társadalmi szerződésről*-ben, ahogy már a mű címe is mutatja, egy alapvető szerződés rendezi egységbe, azaz politikai testületté az egyéneket, védelmezi a polgárt, legitimálja a tulajdont, stb. Társadalomelméletének egyik alapkérdése, amelyre a választ magában a társadalmi szerződésben véli megtalálni, a következő: „Megtalálni a társulásnak azt a formáját, amely a köz egész erejével védi és oltalmazza minden tagjának személyét és vagyonát, s amelyben, bár az egyén egyesül a többiekkel, változatlanul csak önmagának engedelmeskedik és éppolyan szabad marad, mint amilyen azelőtt volt.”⁶

Csak hogy a Rousseau-i társadalmi szerződés felvet egy sor olyan kérdést, amely meghaladja, szétfeszíti a konvenció, a paktum jogi-normatív kereteit, ezért elmélete voltaképpen kilóg a kontraktualista elgondolások sorából. Rousseau teljes mértékben tudatában van az ebben a gondolatban rejlő apóriának, sőt tételesen is reflektál a kontraktualista elméletek óhatatlanul körben forgó jellegére: „Hogy a születőben levő nép megízlelhessen a politika egészséges elveit, és követni tudja az államérdek alapvető kívánalmait, ahhoz arra volna szükség, hogy az okozat okká legyen, hogy a társadalom szelleme, jóllehet csak az alkotmányból fakad, eleve felügyeljen az alkotmány bevezetése fölött, s az emberek már a törvények bevezetése előtt olyanok legyenek, amilyenné a törvények által kellene válniok.”⁷

⁴ Jean-Jacques Rousseau: *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól*. 156.

⁵ Az idézet *A társadalmi szerződésről* első, genfinek mondott szövegváltozatából származik, magyarul azonban ez a részlet a végleges változat függelékébe került. Lásd Jean-Jacques Rousseau: *Az emberi nem egyetemes társadalmáról*. = Uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. 617.

⁶ Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről*. = Uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. 478.

⁷ Uo. 506.

Ezek után joggal merül fel a kérdés, hogyan lehetséges, hogy önmagáról, a saját énjéről való lemondás után a polgár mégis csupán önmagának engedelmeskedik. A szabadság milyen formája képes az önmagának való engedelmeskedést összeegyeztetni a másoknak való megfelelés antropológiai kényszerének? A polgári társulás nyomán létrejövő közös *én* képes lehet-e az általánosság olyan fokára eljutni, azaz képes-e létrehozni a törvényes rend olyan konstrukcióját, amely kizárólag önmagára alapozza tagjainak integrációját, hatalma forrását pedig pusztán önmagából bírja levezetni? Írásomban ezeket a kérdéseket igyekszem közelebbről is megvizsgálni.

Általános akarat, törvény, törvényhozó

A rousseau-i társadalmi szerződés kulcsszava az „általános akarat” (*volonté générale*),⁸ amely a „különös akaratok” (*volontés particulières*) felfüggesztése, elnyomása vagy – hegeli terminológiával élve – megszüntetve-megőrzése (*Aufhebung*). A rousseau-i társadalom-felfogásban a közösség alapját a jog képezi, még akkor is, ha ez a jog nem természetes, hanem teljességgel konvencionális: alapját tekintve a nyelvhez hasonlít. Márpedig a jog referenciája (vonatkoztatási alapja) nem lehet az individuum, mivel a jog az általános akarat aktusa. Az általános akaratot viszont nem lehet az egyéni, személyes akaratok összességéként felfogni – amire Rousseau egy külön fogalmat, a „mindenki akaratát” (*volonté de tous*) használja –, mivel az általános akarat meghaladja a személyes akaratokat: olyan képességként gondolható el, amely segít elkülöníteni vagy kivonni a közös érdeket az eltérő személyes érdekek sokaságából. A fikción alapuló társadalomban az általános akaratot tehát a törvény intézményesíti, amely a polgári társulás általános feltétele. Mivel általánosnak kell lennie, a törvénynek nem képezhetik tárgyát egyedi esetek: ennyiben a törvény maga képezi a törésvonalat az egyéni akaratok sokasága és az általános akarat között. A törvény rousseau-i meghatározása a következő: „[...] amikor az egész nép rendelkezik az egész népről, akkor csak önmagára van tekintettel; az így keletkező viszony nem osztja részekre az egészet, hanem az egész tárgyat hozza kapcsolatba az egész tárggyal, csak két különböző szemszögből tekintve. Ebben az esetben a rendelkezés tárgya ugyanolyan általános, mint a rendelkező akarat. Ezt az aktus nevezem törvénynek. [...] Az is világos, hogy mivel a törvény egyesíti az akarat és a tárgy egyetemességét, ezért ha egy ember, bárki is, a saját nevében rendel el valamit, az semmiképpen sem törvény.”⁹

Rousseau felfogásában a törvény általánosságban tekinti az egyéneket és elvontan a cselekedeteket. A törvény meghatározásának tétje ezért az általánosságnak azt az elgondolhatóságát érinti, ahol igencsak hangsúlyos szempont az egyéniből való kiindulás. A jog által legitimált és garantált polgári állapotban a szabadság és a törvénynek való alávetettség nem zárják ki egymást, mivel elvileg maga a nép alkotja meg azt a törvényt, amelynek ő maga egészében aláveti magát. A gond azonban itt kezdődik, hiszen a nép fogalma még nem jelenti az egyének sokaságán való túllépést, a különös akaratok meghaladását. A „vak tömeg”

⁸ A szerződés szövege a következő: „Minden személy, valamennyi képességével együtt, az általános akarat legfőbb irányítása alatt egyesül, és mindenkit testületileg az összesség elkülöníthetetlen részévé fogadunk.” – Uo. 479.

⁹ Uo. 501–502.

ugyanis nem látja, mi a jó neki, és azt sem tudja, mit akar. Az egyén ugyan látja a jót, de csak saját nézőpontjára redukálja azt; a köz viszont áhítozik a jóra, de nem látja be, mi is lenne számára a jó. A Rousseau-i rendszerben éppen e problémák áthidalása miatt van szükség egy, a partikularitás horizontját meghaladó fogalom, az általános akarat bevezetésére.

Csakhogy az általános akarat fogalma ambivalens módon működik ebben a konstrukcióban, mint ahogy az *A társadalmi szerződésről* első változatának egyik bekezdéséből is kitűnik: „Miért volna mindig igaza az általános akaratnak, s miért törekednék minden ember mindenki másnak a boldogságára, ha nem azért mert senki sincs, aki titokban ne önmagát értené a *mindenki* szó alatt, s aki ne önmagára gondolna, amikor az összesség javára szavaz. Ami azt bizonyítja, hogy a törvény előtti egyenlőség és a belőle származó jogérzék önmagunk előnyben részesítéséből, és következésképpen az ember természetéből következik; hogy az általános akarat csak akkor lehet valóban általános, ha tárgya és lényege szerint is az; hogy az összességből kell kiindulnia, ha az összességhez akar visszatérni; és hogy mihelyt valamilyen egyedi és meghatározott tárgyat érint, elveszti természetes becsületességét: mert ha idegen érdekekről kell ítélnünk, nincs birtokunkban semmilyen igazi méltányossági elv, amely vezérelné döntésünket.”¹⁰

Az idézett részletből jól láthatjuk, hogy itt a személyes, különös akarat és az általános akarat közötti bonyolult dialektikáról van szó, amelyben a két fogalom kölcsönösen meghatározza egymást. Ami viszont azt jelenti, hogy tulajdonképpen nagyon nehéz világosan megadni azokat a kritériumokat, amelyek egyértelműen megkülönböztetnék egymástól a két fogalmat. A társadalmi kontextusban ugyanis az autonóm és önidentikus *én* minden jelentést nélkülöz, csupán „személyiségéről” lehet beszélni, a latin *persona* értelmében. Itt az *én* és a *mindenki* közötti cseréről van szó, amit a szöveg az „emberi természet” fogalmából vezet le. Ez a csere az önzésnek (*amour propre*) köszönhető, amely a Rousseau-i antropológia egyik központi jelentőségű fogalma. Ellentétben az önszeretettel (*amour de soi-même*, amely egy természetes érzés, az erény alapja, az önfenntartás ösztöne), az önzés a társadalomban kialakult érzés, a büszkeség, következésképpen az emberiség minden hibájának forrása. Értsük meg jól ezt a pontot: itt nem egyszerűen a képmutatás (*hypocrisie*) problémájáról van szó. A görög *hüpokritész* szó eredetileg a színdarabban a szerepét játszó színészre utalt (szemben az általa viselt álarccal, a *proszóponnal*).¹¹ A társadalomban a polgár a törvény segítségével játssza el szerepeit, azaz egy olyan hatalmi-verbális stratégia révén, amelynek elsődleges célja nem tulajdon védelme, hanem magának a tulajdonnak mint jogi entitásnak a megalkotása.

Rousseau jogelméletének központi problémája abban ragadható meg, hogy nincs általános akarat az *én* létezése nélkül, azaz az *én* és a *mindenki* perverz azonosítása nélkül. Más szavakkal, a törvény szövege nem tesz lehetővé semmiféle utalást az egyedire, a személyesre, csakhogy a jog nem létezhet anélkül, hogy referenciája ne az egyedi esetekben gyökerezne. A törvény alapja nem az *én*, hanem a *mindenki*. Hogyan lehet mégis áthidalni ezt az átjárhatatlan szakadékot? Hogyan gondolható el a társadalom eredete? Az általános akarat hogyan képes meghaladni az egyéni akaratok sokaságát? Avagy Rousseau paradox,

¹⁰ Jean-Jacques Rousseau: *Du contrat social ou Essai sur la forme de la république (Première version)*. = Uő: *Œuvres Complètes*, tome III. Paris 1964. 306.

¹¹ Vö: Hannah Arendt: *A forradalom*. Ford. Pap Mária. Bp. 1991. 138.

de nagyon is találó kérdésfelvetésével: „Milyen megfoghatatlan módon találtak módot arra, hogy alá vessék az embereket azért, hogy szabaddá tegyék őket?”¹²

A szakadék áthidalásának, az egyéntől a társadalomba való átmenetnek két módját is leírja Rousseau jogelméleti műve. Eddig már láttuk, miként működik társadalmi szerződés mint alapító esemény, amely később a jogrendszerben intézményesül. A kontraktualista elméletekben a jog a rendszer működését szavatoló főhatalmat mint végrehajtó hatalmat is szabályozza. A szerződésen alapuló társadalomalapítás koncepciója (Pufendorftól Montesquieu-ig) különbséget tesz a törvényhozó hatalom és a végrehajtó hatalom között. Csakhogy Rousseau éppen ezen a ponton – Bodinen keresztül – visszanyúl a szuverenitás római elméletéhez, és a főhatalmat mintegy *legibus solutus*, azaz törvények fölött állóvá teszi, amely nincs alávetve a jogi kodifikációnak, nem tartozik feltétlen engedelmességgel a közakaratnak. A szuverenitás elméleteiben ugyanis a törvény nem egymással szemben álló felek kölcsönös alkudozása nyomán kialakuló konvenció következménye, hanem valamely akarati aktus eredménye, amely mint ilyen mintegy a társadalmi rendszertől független pozícióból származtatja a jog forrását. Az elmélet egyik klasszikus, modern kori megfogalmazója, Jean Bodin úgy fogalmaz, hogy „a szuverén uralkodó törvényei, bár jó és érvényes okokon alapulnak, pusztán az ő szabad akaratától függenek”.¹³ A szakirodalom azt is kimutatta, hogy maga az általános akarat fogalma is a szuverenitás teológiai hagyományából származik: Nicolas Malebranche *Értekezés a természetről és a kegyelemről* (1680) c. művében a fogalom azt az isteni akaratot jelöli, amely általános törvényeken keresztül igazolja a természet és a társadalom eseményeit. Malebranche-nál azonban az akarat általánossága nem zárja ki a kivételeket, hiszen az ő rendszerében a csodák isten különös akaratának tárgyát képezik, beilleszkedve az isteni bölcsesség rendjébe.¹⁴

A társadalmi szerződésről I. könyvének 7. fejezetében található egy megfogalmazás, amely nyilvánvaló módon ehhez a tradícióhoz kapcsolódik, és jócskán megkérdőjelezi Rousseau kontraktualista álláspontját: „ellenkezik a politikai társadalom természetével, hogy a főhatalom olyan törvényt adjon magának, amelyet nem hághat át. [...] Amiből láthatjuk, hogy nincs és nem is lehetséges olyan alaptörvény, amely a nép mint egész számára kötelező volna; maga a társadalmi szerződés sem az.”¹⁵ Ezek szerint a társadalmi szerződés mint társadalomalapító és jogi kodifikációs aktus nem abszolút érvényű. Rousseau rendszerében az egyediség és a jog kibékítésének tehát létezik egy másik módja is, amit a *törvényhozó* fogalmában igyekszik konceptualizálni. *A társadalmi szerződésről* első, genfi változatának egyik passzusa jól megvilágítja a törvényhozó fogalmában sűrűsödő nehézségeket: „Aki képesnek véli magát arra, hogy megszervezen egy népet, az képesnek kell érezze magát arra, hogy úgymond az emberi természetet is megváltoztassa. Minden egyes egyént, ezt a már önmagában is zárt és egyedülálló egészet egy nagyobb összesség részévé kell alakítania, amelytől az bizonyos értelemben létét és életét nyeri; valamiféleképpen *meg kell csonkítania* az ember alkotását ahhoz, hogy megerősítse, morális és részleges létezéssel kell helyettesítenie a fizikai

¹² Jean-Jacques Rousseau: *i. m.* 310.

¹³ Jean Bodin: *Az államról*. Ford. Máté Györgyi és Csürös Klára. Bp. 1987. 80.

¹⁴ Patrick Riley: *The General Will before Rousseau. The Transformation of the Divine into the Civic*. Princeton UP 1988. Magyarul a témához lásd Schmal Dániel: *Vallás és filozófia a 17. századi Franciaországban. = Hit és ész. Amici Sapientiae*. Szerk. Szeiler Zsolt–Bakos Gergely OSB–Sárkány Péter. Bp. 2013. 145–178.

¹⁵ Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről*. 481.

és független létezést, amellyel a természet valamennyiünket megajándékozott. Egyszóval, *meg kell fosztania* az embereket velükszületett és tulajdon erőiktől, s olyan erővel kell felruházni őket, amely idegen tőlük, és amelyet nem tudnak mások segítségével nélkül használni.”¹⁶

Látható, hogy a törvényhozó fogalmának rendszerbeli funkciója azért bonyolult és nyugtalanító, mert az embernek polgárrá való változtatása, amit tevékenysége során véghezvisz, együtt jár az ember természetének megcsonkításával, a társulásban részt vevő tagok saját erőinek a kisajátításával. Ennek az átváltoztatásnak az eredményeképpen az ember a viszonyok egy bonyolult játékába lép be: erősebbé válik ugyan, de ereje éppen a másiktól való függőségben rejlik. Itt nem egyszerűen arról a triviális hipotézisről van szó, hogy egy uralkodó vagy kormányzat mintegy kiszipolyozza a népet, amelynek erejét a saját céljaira használja fel azt. Nem szabad ugyanis összetéveszteni a törvényhozó és a kormányzat fogalmait: ez utóbbi, Rousseau terminológiájában, a végrehajtó hatalom, amely csupán a rendszer működése felett öröködik. A törvényhozó ellenben a társadalom megalapítója, aki a természeti állapotból a társadalmi állapotba való átlépést lehetővé teszi és kodifikálja. Ez az átlépés azonban nem fokozatos, hanem ugrásszerűen megy végbe, és az emberi természet és az egyéni szabadság olyan megcsonkításával jár együtt, amely egy interszónális viszonyrendszerbe helyezi át az emberek „erőit”. Rousseau-nál tehát a veszteségnek ez az ökonómiaja határoz meg minden törvényalkotást, sőt, általánosabban fogalmazva, a társadalmiság és a hatalom fogalmait mint olyanokat.

Csakhogy az egyediséghez való eljutás, hozzáférés illúzió: a legtöbb, amit a törvényhozó megvalósíthat, az a lehetőségek kiszámítása, amelynek az a célja, hogy leplezze, feledésbe borítsa ezt a szakadékot. A törvénynek tehát nincs referenciája. Ahogy Paul de Man meggyőzően kimutatta, Rousseau politikai írásainak az az érdeme, hogy megnyitottak egy területet, ahol a jog elgondolásában jelentős heurisztikus értékkel bír a nyelvi modell, a nyelv keletkezéséről kialakított koncepció: a jog tulajdonképpen a tiszta elmélettől az empirikus fenoménhoz való átmenet lehetetlenségének a neve, egy olyan nyelvi struktúra megnyilvánulása, amely grammatika és jelentés összeegyeztetlenségére világít rá.¹⁷ A törvény szövege csak azzal a feltétellel jön létre, ha általános rendszerré képes válni, amely mindenfajta egyedi esetre alkalmazható. Csakhogy a törvény sosem juthat el a jelölésnek arra a szintjére, ahol érintkezni tud a sajátossal, az egyedivel, ahol rögzíteni képes az egyedi, a tulajdonképpeni jelentést, azaz a törvény megalkotása és alkalmazása lényegileg összeegyeztetetlen.

Úgy tűnik, Rousseau tudatosítja, hogy a rendszer a törvényből kifolyólag inog meg, noha a törvény eredeti rendeltetése éppen az ellenkezője volna: a társadalom megalapítása és stabilizálása. A társadalmi rendszer megalapozása tehát negatív; a törvény pedig nem más, mint egy olyan verbális stratégia, amely mindaz ellen irányul, ami meghaladja, ami túllépi a rendszer határait: tulajdonképpen a törvény az, ami fenntartja a rendszer immanenciájának illúzióját. Mivel nincs jelöltje, a törvényhozás aktusa teremti meg a jelölésnek azt az illuzórikus

¹⁶ Jean-Jacques Rousseau: *Du contrat social ou Essai sur la forme de la république*” (Première version). 313. (Kis János fordításának felhasználásával, vö. 504). (Kiemelés tőlem – B. B.) Az *Emil*ben Rousseau nagyon hasonló dologról ír: „A legjobb társadalmi intézmények azok, amelyek az embert a leginkább képesek *megfosztani a természetétől* (*dénaturer*), *megfosztani* abszolút létezésétől ahhoz, hogy viszonylagos létezéssel lássák el, és az *ént átvinni* (*transporter*) a közös egységbe; mindez úgy, hogy egyetlen magánszemély se érezhesse magát egynek, hanem az egység részének, és csak az összességben lehessen érzékeny.” – Jean-Jacques Rousseau: *Émile ou De l'éducation*. = Uő: *Œuvres Complètes, tome II*. Paris 1961. 249. (Saját fordítás. Kiemelés tőlem – B. B.)

¹⁷ Paul de Man: *Ígéretek (Társadalmi szerződés)*. = Uő: *Az olvasás allegóriái. Figurális nyelv Rousseau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben*. Ford. Fogarasi György. Szeged 1999. 362.

működés módját, amelyet a társadalmi rend, berendezkedés formájában intézményesít. Így a jog sem egy valós, előzetesen létező viszonyt jelöl ember és társadalom között, hanem ő maga hoz létre egy olyan teret, ahol egy ilyen viszony működni tud. A jog, egy önkényes rendszer részeként, nem képezheti a társadalom természetes alapját: nincs ontológiai megalapozottsága, hiszen tisztán imaginárius konstrukció. Egy eltolódásra figyelhetünk fel a jog szerepének ebben a felfogásában: a jog nem a politikai ítéleteket legitimálja, hanem csupán a társadalmi rendszer működés módját szabályozza. Az a paradox helyzet áll elő tehát, hogy Rousseau egyrészt a társadalomalapítás jurisztikus koncepcióját vallja, másrészt a törvényhozó fogalmában felülírja ezt az elképzelést, és a jogot úgy írja le, mint aminek nincs köze a társadalom megalapozásához. Egy kortárs kutató, Luc Vincenti is kifejti, Rousseau-nál a társadalmi szerződés igazából nem lehet a politikai hatalom forrása, mivel ez a paktum pusztán az individuumok egyesülésére vonatkozik, akik már eleve és mindig is birtokolják az egyesüléshez szükséges hatalmat.¹⁸

Autoritás, legitimáció

A kérdés, ami az említett két elképzelés ellentmondásossága nyomán felvetődik, az, hogy amennyiben a társadalmi szerződés önmagában nem elégséges a politikai hatalom megalapozására, a törvényhozó szerepe milyen módon képes legitimálni a szükségképpen fikción alapuló jogi rendszert. Másképp feltéve a kérdést: miből ered a kormányzat autoritása?

A törvényhozó szerepe *per definitionem* az, hogy megalapozza, megalkossa a társadalmat, de megfigyelhető, hogy ez a szerep igazából túlmutat a társadalmi szintéren. Nem minden következmény nélküli az a tény, hogy Rousseau a törvényhozás aktusát teológiai terminusokban írja le: „A törvényhozás nem közhivatal és nem főhatalom. Feladata megalkotni a köztársaságot, de nem része a köztársaság alkotmányának: sajátos, magasabbrendű feladat ez, semmi köze az emberi világhoz. [...] Így hát, mivel a törvényhozó sem erőre, sem érvekre nem támaszkodhat, ezért okvetlenül valamilyen másfajta tekintélyre kell hagyatkoznia, amely erőszak nélkül is magával ragad és rábeszélés nélkül is meggyőz. [...] Ennek a közemberek belátását meghaladó, magasabb észnek a határozásait adja a törvényhozó a halhatatlan lények szájába, hogy az ő tekintélyük erejével ragadja maga után azokat, akiket az emberi okosság nem volna képes megindítani. De nem akárki képes megszólaltatni az isteneket, vagy hitelt szerezni szavának, amikor az istenek tolmácsaként lép fel. A törvényhozó kiváló szelleme az a valóságos *csoda*, amelynek igazolnia kell az elhivatottságot.”¹⁹

Leo Strauss szerint Rousseau-nál a törvényhozás tevékenysége tölti be a polgári valóság szerepét.²⁰ A törvényhozó egyszerre a rendszer teremtője és transzcendentális jelölője. Tulajdonképpen az isten szerepét tölti be: a politikai színpadon ezzel a maszkkal jelenik meg azért, hogy a nép a törvényt elfogadja. Csakhogy a törvényhozó nem külső eszközök segítségével kényszeríti ki a tekintélyét: nem erővel vagy meggyőzéssel alkotja meg a társadalmi

¹⁸ Vö. Luc Vincenti: *L'auto-institution du pouvoir politique*. www.lucvincenti.fr/actualite/actualite_12.html.

¹⁹ Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről*. 505–507.

²⁰ Vö. Leo Strauss: *L'intention de Rousseau*. = *Pensée de Rousseau*. Vál. Gérard Genette és Tzvetan Todorov. Paris 2012. 81.

rendet.²¹ Ezért van az, hogy a törvényhozónak szüksége van egy olyan pozíció megalkotására, amely magasabb rendű a sajátjánál: csak ezáltal a pozíció által tudja legitimálni a szerepét.

Hasonló a helyzet a főhatalom, a szuverenitás kérdésében is. *A politikai töredékeknek* azon a pontján, ahol a főhatalom és a kormányzat viszonyáról beszél, Rousseau egy nem egykönnyen értelmezhető megjegyzést tesz a politikai hatalomra vonatkozóan: „Különösen arra kell ügyelni, hogy a polgári társadalom lényegét ne keverjük össze a politikai hatalommal. Mivel a társadalmi test egyetlen akarati aktus eredménye, és egész fennállása nem más, mint egy olyan előzetes elkötelezettség következménye, melynek érvényessége csak a társadalmi test felbomlásával szűnik meg. A politikai hatalom azonban csak az általános akarat gyakorlása, s szabad, miként az általános akarat, nem lévén alávétve semmiféle elkötelezettségnek. A politikai hatalom minden egyes cselekedete csakúgy, mint fennállásának minden pillanata abszolút, független minden megelőzőtől. Soha nem azért tesz valamit a politikai hatalom, mert előzőleg ezt akarta, hanem mert most ezt akarja cselekedni.”²²

Nagyon úgy tűnik, mintha Rousseau ebben a passzusban felszámolná azt a megkülönböztetést, amelyet korábban tett a törvényhozó és a végrehajtó hatalom között. Az imént már volt szó róla, hogy a főhatalom abszolút jellege, az a tény, hogy a magának adott törvényeket mindig áthághatja, arra enged következtetni, hogy az ő mibenléte is valamiféleképpen meghaladja a társadalmi cselekvés kereteit. Tudjuk, hogy Rousseau természetjogi felfogásában a politikai test legitimitációja első lépésben az egyéni akaratok társulásából ered, amely eredendően népi és demokratikus. Az így létrejövő népszuverenitás alapozza meg a hatalom különböző formáit. Nagyon fontos viszont kiemelni, hogy a népszuverenitás maga viszont önleltető, öntételező aktus, nem pedig egy alárendelési elven működő szerződés eredménye. Amint azt Luc Vincenti találóan megjegyzi, a politika területétől alapvetően idegen a szerződés kereskedelmi logikája.²³

A társadalmi szerződésről III. könyvének (*A kormányzat létesítéséről* című) 17. fejezetében, amely a népszuverenitás elvére reflektál, Rousseau a társadalom csodálatra méltó tulajdonságaként írja le azt a lehetőséget, hogy „a főhatalom hirtelen átalakul demokráciává, és így bármiféle kézzelfogható változás nélkül, pusztán azáltal, hogy az összesség új viszonyba kerül önmagával, a polgárok előljárókká lesznek és áttérnek az általános cselekedetekről a különös cselekedetekre, a törvényről a végrehajtásra. [...] A demokratikus kormányzatnak tehát az az előnye, hogy létrehozásához elegendő az általános akarat egyszerű megnyilatkozása.”²⁴

A szuverenitás abban is megnyilvánul, hogy – mintegy a társadalmi szerződés ellentétéként – megvalósíthatja az általánosból az egyedibe való átmenetet. A szuverenitásnak ez a fogalma tehát

²¹ Vö. Hannah Arendt megfogalmazásával: „Ha a tekintély egyáltalán meghatározható, akkor azt mondhatnánk, hogy ellentétes mind az erőszakos kényszer alkalmazásával, mind az érveken át kifejtett meggyőzéssel. (A parancsoló és az engedelmeskedő közötti, tekintélyen alapuló viszony nem a közös megegyezésen, s nem is a parancsoló hatalmán alapul; ami közös bennük, az a hierarchia elismerése, melynek helyességét és jogosságát mindketten elfogadják, s melyben mindketten eleve meghatározott állandó helyet foglalnak el.)” – Hannah Arendt: *Mi a tekintély?* = Uő: *Múlt és jövő között*. Ford. Módos Magdolna. Bp. 1995. 102. Meg kell jegyezni, hogy Hannah Arendt megkülönböztet háromféle (tekintélyelvű, zsarnoki és totalitárius) rendszert, amelyeket a hatalom gyakorlásának módozatai különítenek el egymástól; ezzel szemben Rousseau-nál a tekintély általánosabb fogalom, amely nem annyira a hatalom gyakorlására, mint inkább a társadalmi rend létrehozására vonatkozik.

²² Jean-Jacques Rousseau: *Fragments politiques*. = Uő: *Œuvres Complètes, tome III*. 485. Magyarul lásd Jean-Jacques Rousseau: *Politikai töredékek*. = *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Szerk. és ford. Ludassy Mária. Bp. 1975. 243.

²³ Vö. Luc Vincenti: *i.m.*

²⁴ Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről*. 565.

egyrészt szemben áll a törvényalkotó és a végrehajtó hatalmak szétválasztásának elvével, másrészt törvényfeletti jellege abból is kitűnik, hogy ugyanolyan jogi viszonyban áll magával, mint az önmagával szerződést kötő magánszemély. Mármost mindebből az a kérdés merül fel, hogy mi a közös a szuverenitás és a törvényhozás fogalmaiban. Mi a társadalom és a kormányzat létrehozásában betöltött szerepük? A legitimációnak milyen módját vezetik be a rousseau-i rendszerbe?

Elsőre azt mondhatnánk, hogy a két fogalomban közös a transzcendens jellegük, másképp fogalmazva a legitimációnak az a módja, amit autoritásként lehet jelölni. Hannah Arendt a *Mi a tekintély?* c. tanulmányában már megfogalmazta, hogy „az autoritárius kormányzat tekintélyének forrása mindig egy saját hatalmán kívül és felül álló erő; a tekintélyek mindig ebből a forrásból, ebből a politikai szférán túllépő külső erőből nyerik tekintélyüket, vagyis legitimitásukat, s hatalmuk ehhez mérten ellenőrizhető”.²⁵ A tekintély fogalma önmagában még nem teszi érthetővé ennek a jelenségnek a működésmódját. Ezért talán megvilágító erejű lehet ezeket a jelenségeket együtt olvasni Rousseau-nak a nyelv eredetéről írott elmélkedéseivel. A törvényhozás aktusa, akárcsak a népszuverenitás önlétesítő jellege ugyanis igen közel állnak a nyelv performatív funkciójához: nem egy bizonyos természetes, előzetesen létező rend megállapítása nyomán létrejött szerződésről, hanem egy alternatív rend létrehozásáról van itt szó, amely a természetesnek tételezett rendet váltja fel. Nem véletlen, hogy Rousseau a korzikai alkotmánytervezetében a nép politikai egyesülését nem szerződéskötésként, hanem eskütételként gondolja el. A társadalmi rend intézményesítése tehát az eredet önkényes, de folyamatos tételezéseként értett törvényként létezik. Egyik írásában Jacques Derrida felhívta a figyelmet arra, hogy „az alapító, felavató, jogindokló, törvényalkotó művelet egy erőszakos tett (*coup de force*), egy performatív, következőképpen interpretatív erőszakban állna, amely önmagában sem nem igazságos, sem nem igazságtalan, és amelyet *per definitionem* semmilyen igazságszolgáltatás, semmilyen előzetes és korábbi alapító jog, semmilyen előzetesen létező megalapítás nem tudna sem garantálni, sem ellenezni, sem hatálytalanítani. Semmilyen jogindokló diskurzus nem képes és nem is szabad, hogy biztosítsa a metanyelv szerepét a létesítő (*instituant*) nyelv performativitásához vagy ennek az uralkodó értelmezéséhez való viszonyban.”²⁶

A törvényhozó és a szuverén fogalmait megalapozó valami, amit – jobb híján – a transzcendencia fogalmával jelöltünk, egy jog előtti szférát tár fel, amelyet igazából a schmitti és az agambeni *kivételes állapot* fogalmával kellene kapcsolatba hozni a jobb értelmezhetőség kedvéért. Nem véletlen, hogy Rousseau ugyanazokat a szavakat használja a törvényhozás aktusának és az első nyelvnek a leírásához: a törvényhozó, miként az első nyelv rábeszélés és érvek nélkül is meggyőző, erő nélkül is hatékonyan tud működni. Nem valamiféle kívülről jövő autoritás garantálja a hatékonyságát, hanem éppen egy autoreferenciális tételező aktus révén hoz létre egy olyan teret, amelyen kívül a jog nem léphet hatályba, amely nélkül lehetetlen működtetni a jog rendszerét.

²⁵ Hannah Arendt: *i. m.* 106.

²⁶ Vö. Jacques Derrida: *Force de loi. Le „Fondement mystique de l'autorité”*. Paris 1994. 32–33. Lásd ehhez még Pierre Bourdieu megfogalmazását is: „A jogi diskurzus egy teremtő beszéd, amely létrehozza azt, amit kijelent. Ez a beszéd az a határ, amely felé igyekszik minden performatív kijelentés, áldás, átok, parancs, óhaj vagy sértés: azaz az isteni beszéd, isteni jog, amely, mint *intuitus originarius*, amellyel Kant ruházta fel az istent, létezővé teszi azt, amit kijelent, szemben minden származékos, konstatív kijelentéssel, valamely előzetesen létező adat egyszerű megállapításával.” Pierre Bourdieu: *L'économie des échanges linguistiques. Introduction.* = Uő: *Langage et pouvoir symbolique*. Paris 2001. 66.

Ezen a ponton tehát megfogalmazhatjuk azt a feltevést is, hogy a törvény ugyanúgy működik, mint a figuratív jelentés vagy mint a metafora: mivel nem tud eljutni az egyedi esethez, az egyén és a rendszer jól szabályozott viszonyának illúzióját, fikcióját teremti meg. Maga a törvény az a tényező, amely létrehozza a társadalom grammatikáját, amely nélkül semmilyen társadalmi működésmód nem tudna létezni. Miként a nyelvtannak, úgy a társadalomnak is szüksége van a szubjektum és a tulajdonképpeni jelentés, illetve a tulajdon illúziójára ahhoz, hogy megalkothassa a jelentés, illetve a polgári lét értelmezhetőségét. Rousseau azt mutatja ki, hogy illúzió lenne a jog legitimitását olyan elvként értelmezni, amely az egyedi esetekből kiindulva tudja szabályozni a társadalmi szerződés működését. Montesquieu koncepciójával ellentétben, amely szerint a törvény természetes viszonyban van a dolgokkal,²⁷ a törvény Rousseau-nál egy olyan stratégia, amely nem csupán létrehozza, hanem működése közben folyamatosan alássa az ember és a társadalom viszonyát. A társadalom csupán ez által és ebben a dialektikában létezhet. Már Leo Strauss is igen plasztikusan megfogalmazta Rousseau politikai filozófiájának ezt a sarkalatos pontját, amelyen áll vagy bukik a társadalmi szerződés működése: „a természeti ember polgárrá való átalakításának problémája egyidős a társadalommal, ezért a társadalomnak állandó igénye van a törvényhozó misztikus és csodálatot kiváltó tevékenységének legalábbis a megfelelőjére. A társadalom ugyanis csak akkor lehet egészséges, ha a társadalom által gerjesztett vélemények és érzések legyőzik és megsemmisítik a természetes érzéseket. [...] A szabad társadalom egy sajátos ködösítésen áll vagy bukik, amely ellen a filozófia szükségszerűen lázad. Ki kell törölni az emlékezetből a politikai filozófia által tételezett problémát, ha azt akarjuk, hogy a politikai filozófiából előálló megoldás működőképes legyen.”²⁸

Úgy tűnik, Rousseau nagyon is tudatában volt ennek a paradox ténynek. Egyik politikai írásában nagyon világosan összefoglalja ezt a minden társadalmi állapotban működő furcsa dialektikát: „Mivel egyszerre élünk a társadalmi rendben és a természetes állapotban, mindkettő hátrányainak alá vagyunk vetve, anélkül, hogy bármelyikükben is bizonyosságot lelhetnénk. Igaz, a társadalmi rend tökéletessége az erő és a törvény együttműködésében áll; de ehhez arra van szükség, hogy a törvény vezérelje az erőt; ahelyett, hogy – mint a fejedelmek abszolút függetlenségéről szóló gondolatokban – az egyetlen erő, amely a törvény nevében szól az állampolgárokhoz, az idegenekhez pedig az államérdék nevében, az előbbieket megfosztja a hatalomtól, a többieket pedig az ellenállás akaratától, úgy, hogy az igazságszolgáltatás hiábavaló neve mindenhol csak az erőszak fennmaradását szolgálja.”²⁹

Amikor az erő és a törvény együttműködéséről beszél, Rousseau reflektál arra a tényre, hogy nincs jog erő nélkül, hogy éppen e fogalmak dialektikus játéka képes rákérdezni az igazság, a legitimitás, végső soron pedig a törvény megalapozottságának és hatékonyságának problémáira. Jacques Derrida a következőképpen foglalja össze a fentiekben felvetett kérdéseket: „Mivel a tekintély eredete, a törvény megalapozása vagy alapja, és helyzete *per definitionem* végül csak önmagára képes támaszkodni, megalapozatlan erőszaknak mondható. Ami még nem azt jelenti, hogy önmagában jogtalan volna, az »illegális« vagy az »illegitim« értelmében. Alapításuk pillanatában sem nem legálisak, sem nem illegálisak. Meghaladják a

²⁷ Vö. „A törvények, a legtágabb értelemben véve, azok a szükségszerű viszonylatok, amelyek a dolgok természetéből következnek.” – Montesquieu: *A törvények szelleméről*. Ford. Csécsy Imre és Sebestyén Pál. Bp. 2000. 47.

²⁸ Leo Strauss: *Természetjog és történelem*. Ford. Láncki András. Bp. 1999. 202.

²⁹ Jean-Jacques Rousseau: *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre*. = Uő: *Œuvres Complètes, tome III*. 610.

megalapozott és a megalapozatlan oppozícióját, miként minden megalapozottságot vagy meg-nem-alapozottságot is.³⁰ Maga a törvény válik így erőszakos diskurzussá, hiszen végső soron Rousseau azt állítja, hogy „csakis az állam ereje biztosítja a polgárok szabadságát”.³¹ A törvényt tehát nem lehet önmagára alapozni anélkül, hogy ne kellene mindig közbelépnie valamilyen legitimációs diskurzusnak, amely óhatatlanul hatalmi diskurzusként működik. A népszuverenitás nem tudja pusztán önmagában megvalósítani az értelem és az akarat egyesítését anélkül, hogy ne kellene segítségül hívnia a tekintély erejét mint az állami akarat feltétlen szuverenitását legitimáló diskurzust.

A törvény csodája nem abban áll, hogy a törvényalkotó képzetében transzcendens síkra emeli, és ezáltal mintegy folyamatosan leplezi ezt az erőszakos diskurzust, hanem abban, hogy olyan legitimációt biztosít a számára, amely azzal a fortéllyal számolja fel az erőszak diskurzusát, hogy kimutatja megalapozhatatlan jellegét. A népszuverenitás rousseau-i diskurzusa nem tudja nélkülözni a kényszerítés elvét, nem tud megszabadulni a legitimáció immanenciát meghaladó apóriáitól. Más szavakkal, immár pozitív értelemben elgondolva a problémát: az az immanens normatív princípium, amelyet Rousseau elméletében a népszuverenitás feltételez, felveti a hatalmi diskurzus normatív jellegének újragondolására vonatkozó felhívást.

Princípiumok helyett apóriák

Összegezve azt mondhatjuk, hogy Rousseau társadalomfelfogása azért nyugtalanító, mert szerinte a társadalmat folytonosan újra és újra meg kell alapítani,³² mivel a törvények nem képesek maradéktalanul megalkotni az általánosításnak azt a fokát, amely egyszer és mindenkorra rögzíteni és legitimálni tudná az igazságosságot, a polgári társulás méltányos működését. A jog egyfajta tehetetlenségi állapotot ír le, mivel szerepe nem egy dominancia-viszony rögzítése, hanem a társadalmi erőviszonyoknak, a hatalom és az egyéni pozíciók közötti viszonyok hálózatának a folyamatos újraalkotását kell végrehajtania. A legitimációnak ebből a folyamatos dialektikájából kifolyólag a törvényhozás szférája szükségszerűen összemosódik a végrehajtó hatalom szférájával. Guy Rocher nagyon pontosan összefoglalja ezt a gondolatot: „Ahhoz, hogy jogként létezhessen, a jogi diskurzust egy adott társadalom a hatalom diskurzusaként kell elismerje. Szükséges, hogy egy bizonyos »szent« jelleggel legyen felruházva, amely normativitásának biztos hatékonyságot kölcsönöz. A hatalom

³⁰ Jacques Derrida: *i.m.* 34. Az erő és a jog dialektikája a jogról való gondolkodás „alapvető” problémája. Derrida ennek bizonyítására idézi Montaigne mondatát: „...a törvényeknek nem azért van hitelük, mert igazságosak, hanem azért, mert törvények. Ez az ő tekintélyük misztikus alapja; semmi egyéb.” (Montaigne: *Esszék*. III. kötet, XIII. fejezet: *A tapasztalásról*. Ford. Réz Ádám. Bp. 1992. 51), illetve Pascal apóriáját: „Össze kell tehát kapcsolni az igazságosságot az erővel, ezért vagy az igazságot kell erőssé, vagy az erőt igazságossá tennünk. Az igazságosság vitatható, az erő azonban nagyon jól felismerhető és vitathatatlan. [...] Mivel nem tudták elérni, hogy ami igazságos, egyúttal erős is legyen, úgy intézték az emberek, hogy az legyen igazságos, ami erős.” – Pascal: *Gondolatok*. Ford. Pödör László. Bp. 1978. 122–123.

³¹ Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről*. 519.

³² Ez Leo Strauss véleménye is: „a természetes ember átalakítása polgárrá egy olyan probléma, amely folyamatosan felvetődik a társadalom számára, így tehát a társadalomnak folyamatosan szüksége van a törvényhozó cselekvésnek, ennek a titokzatossággal övezett és félelemmel vegyes tiszteletet kiváltó cselekvésnek legalább a megfelelőjére.” – Leo Strauss: *L'intention de Rousseau. = Pensée de Rousseau*. 89.

fogalma tehát elidegeníthetetlen részét képezi annak az ideológiának, amely által a hétköznapi diskurzus jogi diskurzussá alakul.”³³

Rousseau kimutatta, hogy maga a törvény is folyamatos átalakulásban van, létmódja ebben az értelemben időbeli és történeti. Rousseau társadalomkritikája tehát elsősorban nem abban áll, hogy kimutatta az abszolútizmus visszaéléseit, az egyenlőtlenségek kialakulását és történeti fokozatait stb. Kritikája jóval alapvetőbb dimenziókat érint: azt mutatta ki, hogy alapvetően „az igazság igazságtalan”,³⁴ a jog pedig jogtalan, és hogy ez az igazságtalanság és jogtalanság minden olyan konstrukció strukturális velejárója, amely uralni véli az egyéntől a társadalomba való átmenet folyamatát. E jogtalanság kimutatása pedig nem lett volna lehetséges a jog performativitásának mint szükségképpen önkényes alapító erőnek az elgondolása nélkül.

Rousseau gondolatai azért válnak az egymást követő korszakokban újra és újra aktuálissá, mert látszólag paradox elgondolásai és az eltérő gondolati rendszerekhez való kapcsolódásai sok olyan kérdést vetnek fel, amelyek rávilágítanak a politikai alapfogalmak működésének óhatatlan ellentmondásaira.

The Miracle of Law. Legitimation Problems in Rousseau's Works

Keywords: inequality, law, general will, legislator, authority, legitimation

In my study, I am striving to explore more thoroughly Rousseau's social criticism. Rousseau's concept of society is being timely and intriguing, as it does not primarily describe the emerging of inequalities and the abuses of absolutism, but has shown, that there are no universal laws that can lay down and legitimize in an immanent way the rules of association among people. Rousseau's seemingly paradox ideas highlight the inevitable discrepancies extant in the functioning of basic political terms, the impossibilities of immanently establishing these terms, as well as the mechanisms and wonders that are inevitable for the law as a system to function in the way it does.

³³ Guy Rocher: *Droit, pouvoir et domination*. Sociologie et société. 1986. áprilisi szám. 33–46. A szerző idézi Danièle Loschak megvilágító erejű gondolatait a *Le droit, discours de pouvoir* c. tanulmányból: „A jog nem egyszerűen egy diskurzus a többi között, hanem a hatalom-diskurzus is egyben. Hatalom-diskurzus inkább, mint a hatalom diskurzusa: a két formula igazából nem egyenértékű... Hatalom-diskurzusról beszélni nem jelenti azt, hogy előítéletet alkotunk a hatalom természetéről, sem a hatalomnak a joggal fenntartott viszonyáról: csupán azt előfeltételezzük, hogy létezik egy ilyen viszony, és azt meg lehet ragadni magán a jogi diskurzuson belül. A hatalom itt már nem egy dolog, hanem az elemzés egy dimenziója, a jogi szöveg olvasásának kulcsa; nem annyira a valós hatalom számít, mint inkább mitikus reprezentációja.”

³⁴ Paul de Man megfogalmazása. Vö. *Ígéretek (Társadalmi szerződés)*. 362.

Prahovean Vasile

A tiszta ész kritikája és az objektív megismerés megalapozása

Az újkori ismeretelméletek megalapozásában, a tapasztalat kimenetelében keletkező illúziók kiküszöbölése jelentős feladatnak számít. Ugyanis a Descartes által megfogalmazott tudományeszmé fényében, minden tudomány kizárólag megbízható és észszerűen igazolható elemekből építkezhet. Ezért a filozófiai vizsgálódás alapvető feladata, hogy a tapasztalás folyamatában megkülönböztesse a valóságos, szilárd alapokon nyugvó elemeket az illékony, fikciószerű képződményektől.

Az *Elmélkedésekben*¹ is átvett *nuovo methodo* követelménye szerint minden olyan „információ” elvetendő, amelynek bizonyosságában a legkisebb mértékben is kételkedhetünk. Ennek következtében az érzékelésből nem származhatnak szükségszerű és biztos ismeretek, mert mind a külső, mind a belső érzék egyaránt a tévedések és a fiktív állapotok elsajátításának melegágya lehet. A külső dolgok észlelésében bármikor érzékszalódások áldozatai lehetünk, sőt – ahogyan a viaszdarab példája illusztrálja – olykor maga az észlelt dolog mibenléte is kétséges, mert különböző körülmények hatására a felismerhetetlenségig változhat. A saját test evidenciáját fundáló belső érzékelés szintén nem alkot kivételt, hiszen a legnagyobb intenzitással bíró hús-vér élményeinket teljesen passzív testállapotok, mint az álom vagy a fantomtag esete idézhetik elő.

A belső érzékelés hitelességének cáfolataként használt álomargumentum tovább mélyíti a fundálási nehézségeket azáltal, hogy Descartes elismeri, lehetetlen olyan kritériumot megfogalmazni, amely egyértelműen megkülönbözteti azt, amit a valóságban észlelünk, attól, ami az álomban érzékelhető: „...mily gyakran meggyőz a megszokott, éjszakai nyugalom arról, hogy itt vagyok, ruha is van rajtam, s a tűznél ülök, holott valójában ruhámtól megszabadulva takarók közt fekszem! [...] S ahogy ezeket figyelmesen átgondolom, olyan nyilvánvalónak látom, hogy sohasem tudom biztos jelek alapján megkülönböztetni az álmot az ébrenléttől.”² Erről a pontról már a privát elmeállapotoktól független világ realitása is megkérdőjelezhető, azaz föltehetjük, hogy az összeálló világtapasztalat folyamata nem más, mint koherens álomként megjelenő fikciószerű élmények sora: „fölteszem tehát, hogy [...] valamely gonosz szellem, amely igen nagy hatalommal rendelkezik s ravasz is egyben, minden igyekezetével azon van, hogy megtévesszen engem. Fölteszem továbbá, hogy az ég, a levegő, a föld, a színek, az alakok, a hangok és valamennyi illúzió nem más, mint az álmok játéka.”³

Prahovean Vasile (1974) – PhD, filozófiatanár, Mihai Viteazul Kollégium Sepsiszentgyörgy; társult oktató, BBTE, Sepsiszentgyörgy, pszili@yahoo.com

¹ René Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Bp. 1994.

² Uo. 27.

³ Uo. 30.

A gonosz csaló hipotézise olyan regisztert ingat meg, amely a tisztán értelmi evidenciák bizonyosságát is aláássa. A kételkedés folyamata az egyetemesen érvényesnek felfogott és elfogadott matematikai alaptételek hitelességének megvonásával éri el tetőfokát: „mi több, nem vihette-e végbe Isten azt is, hogy [...] tévedjek minden alkalommal, valahányszor csak összeadom a kettőt és a hármat, vagy valahányszor csak megszámolom a négyszög oldalait.”⁴ Másképpen fogalmazva, mi biztosítja, hogy a szükségszerű észigazságok a valóságot képezik le, és nem pusztán az elme – tökéletesnek tűnő – külső világra vetített fikciói?

Az eddigi fejtegetések alapján, tapasztalataink alakulását szervező két forrás – érzékelés és értelem – közül egyik sem elégíti ki teljes mértékben az apodiktikus bizonyosság követelményét. Kérdéses marad, hogy a határtalanul ingoványos talajon egyáltalán található-e olyan szilárd alap, mely minden megbízható tudás és tudomány támpontjává váljon. A mozdulatlan arkhimédészi pontot Descartes az én-ként tapasztaló szubjektumban azonosítja, hiszen „...aligha kétséges, hogy én is vagyok, ha egyszer engem téveszt meg!”⁵ Amennyiben az »én vagyok, én létezem« kijelentés (...) szükségszerűen igaz”,⁶ a tapasztaló tudat állandó prezenciaként fundálja a tapasztalati szituációk sorát.

A *vagyok* és a *létezem* lényegszerűen összefügg a *gondolkodás* képességével: „itt a felfedezés: a gondolkodás – van; egyedül a gondolkodás az, amit nem lehet elszakítani tőlem. Én vagyok, én létezem; ez bizonyos. De meddig? Hát mindaddig, amíg gondolkodom.”⁷ A *gondolkodom, tehát vagyok* azt az álláspontot érvényesíti, miszerint csak a tudatosan gondolkodó szubjektum képes igazából létezni, tapasztalni, valamint ismereteket elsajátítani. Míg a cogito érv közelségében Descartes az imagináció és az érzékelés képességét a *gondolkodó dolog* jellemzői közé sorolja, utólagos fejtegetéseiben mindinkább arra törekszik, hogy az én-vagyok-gondolkodom struktúraegységgel, a matematikai tudás rehabilitálásán keresztül, az objektív megismerést legitimálja, és a tévedés lehetőségét végérvényesen eloszlassa körülötte. A gonosz csaló személyét Isten váltja fel, a tökéletes létező, mind a megismerés, mind a jóság vonatkozásában. Az isteni gondviselés jóvoltából az emberi ész eleve birtokol tisztán és világosan elgondolható ideákat, amelyek egyszersmind a legnagyobb realitással bírnak. Ezek a matematikai-logikai igazságok, és maga Isten a garancia, hogy amennyiben tapasztalatainkat a veleszületett és a priori eszmékből vezetjük le, megbízható ismereteket szerzünk a világról, és nem esünk az illúziók csapdájába.

A karteziánus tudományeszmény az *ordo geometricus* és a *mathesis universalis* tanaiban teljeseedik ki. Az előbbi premisszaként fogadja el, „hogy a lét szerkezetét és a világrend felépítését képzeink logikai elemzése és rendszerezése révén tárhatjuk föl”;⁸ ehhez előbb a gondolkodás legelemibb és legevidensebb elemeihez kell odaférni, majd belőlük kiindulva – dedukció útján – minden tudást szilárdan megalapozni. A paradigmaként elterjedő *mathesis universalis* a matematikai tudást helyezi doktrínaszerűen minden tudomány alapjaként, mert általános tudományként tartalmazza mindazt, ami rendre és mértékre vonatkozik. A matematikai apparátus minden tudomány nélkülözhetetlen eleme, a tudományágak speciálisan alkalmazott matematikák, melyek révén szilárd tudást szerezhethetünk a valóság bizonyos részeiről.

⁴ Uo. 29.

⁵ Uo. 34.

⁶ Uo.

⁷ Uo. 36.

⁸ Tengelyi László: *Kant*. Bp. 1995. 25.

A matematikailag meghatározott tudománymodell általános elfogadottságától eltérően, a Descartes által megalapozott racionalista irányzat számos kifogással szembesült, leginkább a megismerés premisszáira vonatkozóan. Az ellenvetések jelentős része az empirizmus oldaláról érkezett: Locke cáfolja a veleszületett ideák elméletét, és a megismerésben használt fogalmakat az érzékelésből származtatja, míg Hume – azzal, hogy a kauzális kapcsolatokat a megszokásnak tulajdonította – tagadja az oksági viszonyok szükségszerű realitását. De az idea és valóság tárgy közt meghúzódó áthidalhatatlan szakadék spektruma leginkább Berkeley filozófiájában éled fel újra.

Bár az érzékelés döntően hozzájárul az ideák kialakulásához,⁹ az elménken kívüli valósághoz nincs közvetlen hozzáférésünk, mivel a dolog léte az idea észlelésével azonosul: „mert mi mások az említett objektumok, mint az érzékeinkkel észlelt dolgok, és mi mást észlelünk a saját ideáinkon vagy érzeteinken kívül.”¹⁰ Mivel minden létezés és észlelés az elme által működtetett ideákra redukálható, a külső anyagi testek léte közömbös ismereteink kialakulásának vonatkozásába. Berkeley három érvet is felhoz annak érdekében, hogy igazolja, a külső testek folyamatos létezése nem feltétele annak, hogy az ideák az elmében létezzenek. Először az érzetminőségek nem a dolgok tulajdonságai, hanem az elme affekciói: az ízek, a színek, a hideg, a meleg, sőt a kiterjedés és a forma mindig az észlelés módjától függenek, és nem feltétlenül a külső tárgyakról szolgáltatnak adatokat. Másodsor az értelem nem rendelkezik elégséges alappal ahhoz, hogy a rajtunk kívüli tárgyak létezését tételezze, mivel nem áll módjában a dolgok és ideák rendje közti szükségszerű összefüggésre következtetni. Harmadjára sokszor azt is tapasztalhatjuk, bár a fizikai tárgyak nincsenek ténylegesen jelen az észlelés folyamatában, az ideák befolyása az elmére mégsem szűnik meg áltál.

A Berkeley-féle idealizmus következményei elfogadhatatlanok az olyan koncepciók számára, amelyek a fizikai realitásra épülő megismerés megbízhatósága mellett kötelezik el magukat. Az *esse est percipi* elve alapján a valóságos ideákat a fantázia képződményeitől (puszta képmások) az érzetadatok hatása és a szabályszerű ismétlődésének halovány kritériumai különböztetik meg. Mivel az érzékelés megbízhatóságát illetően nem rendelkezünk más kritériummal az elme afficiálásán kívül, nem kizárt, hogy az elmében generált ideák kisebb vagy nagyobb mértékű illúziók szinterévé változtathatók az egész tapasztalati mezőt. Az absztrakt idea realitásának tagadása fokozza a felvázolt lehetőséget, mert Berkeley nominalizmusának tükrében, az idea általános jelentése pusztán használati módjának tulajdonítható, amikor valamely konkrét idea révén – eltekintve partikuláris aspektusaitól – általában próbálunk valamit bizonyítani.

Galilei és Newton a közvetlenül megtapasztalható anyagi testek létezését mindig adottnak vette, és a fizika elméleti meghatározásaira úgy tekintett, mint olyanokra, amelyek állandó viszonyban vannak az érzékelhető dolgokkal. Azzal, hogy tagadja az anyagi dolgok szerepét a megismerésben, Berkeley ismeretelmélete alapjaiban támadja a modern fizika előfeltevéseit. Az ilyen jellegű beállítódás „botrányos” egy olyan szellemi konjunktúrában, amely a természettudományok kibontakozásának korát éli, és megbízhatósága tekintetében az euklideszi geometriával egyenrangú félnek ismeri el a mozgástörvényeket matematikai formulákban rögzítő *philosophia naturalist*.

⁹ Berkeley a dolgok megismerését azoknak az ideáknak tulajdonítja, amelyek az érzéki benyomások erős lenyomatát hordják az elmében, szabályosan ismétlődve a tapasztalati mezőben.

¹⁰ George Berkeley: *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről*. Ford. Fehér Márta. Bp. 1985. 177.

Ebben az összefüggésben Kant dogmatikusnak nevezi Berkeley filozófiáját, hiszen megfellebezhetetlen „tárgyi bizonyítékokat” hagy figyelmen kívül: „Hogyan lehetséges tiszta matematika? Hogyan lehetséges tiszta természettudomány? Minthogy e tudományok valóban léteznek, ezért velük kapcsolatban igazán úgy helyes föltenni a kérdést: hogyan lehetségesek; mert hiszen valóságos létezésük bizonyítja, hogy lehetségesnek kell lenniök.”¹¹ Ebből kifolyólag a filozófiára a megalapozás problémája hárul: a tapasztalás kimenetelében mind az értekeléstől független, mind a fizikai valóságot meghatározó apodiktikus megismerés lehetőségét igazolnia kell.

A tiszta ész kritikája abból a felismerésből indul ki, hogy ha a tapasztaló szubjektum igazodik a külső dolgokhoz, akkor mindig fennáll a dolgok valóságos létezése és a róluk alkotott képzetek, illetve fogalmak közti törésvonalak kialakulásának lehetősége. Amennyiben a dolgok alkalmazkodnak a tapasztaló szubjektum felfogóképesességéhez, és egyfajta „preparációs” folyamaton mennek át, a szétesés veszélye lényegesen csökkenne, mert megjelenítésük az észleleti mezőben az értelem fogalmi rendszerével összhangban történne. Ha a tapasztalás folyamatában kimutathatók minden tapasztaló szubjektumra egyaránt érvényes feltételek, ha egy általános és szükségszerű struktúra bármilyen konkrét tapasztalatot megelőz és meghatároz, ez elégséges feltétel lenne ahhoz, hogy a világról közösen birtokolt és megegyező ismereteket szerezzünk, és az objektivitás követelményének eleget tegyünk.

A kanti álláspont elfogadja, hogy a dolgokat önmagukban nem ismerhetjük meg, csak jelen-ségeként birtokolhatjuk őket, úgy, ahogyan számunkra megjelennek. Mivel az észlelt tárgyakat tér- és időbeli képződményekként tapasztaljuk, a tér és az idő nem a dolgok tulajdonságai, hanem a *conditio humana* sajátságos észlelésmódjai, hogy a dolgokat térben helyezi el, és időbeli folyamatoknak veti alá. A dolgok megjelenítése csupán előfeltétele a dolgok megismerésének, mert a megismerés fogalomhasználatot involvál, és a tapasztalás az érzetadatok értelemszerű megragadásával teljesül be.

Kantnak tehát bizonyítania kell, hogy érzékelés és értelem lényegszerűen összetartozik, mert másképp folyamatosan kísértenek a „tartalom nélkül üres a gondolat, fogalom nélkül vak a szemlélet”¹² formájában megfogalmazott fikciószerű, valamint a radikálisan kontingens megismerés zsákutcai. A passzív-receptív és a spontánul-aktív képességeket a legáltalánosabb és legerendőbb szinten kell összeegyeztetnie ahhoz, hogy a konkrét szituációkban állandóan létrejövő szintézisre következtessen, valamint az érzékelésben létrejövő sokféleséget a megismerést irányító alapelveknek feleltesse meg: „miért és hogyan van az, hogy a tapasztalatban mutakozó adottság szükségszerűen ugyanazoknak az elveknek van alávetve, mint amelyek a priori módon irányítják képzeteinket? Ez a jog kérdése.”¹³

A *quid juris* kérdésköre a kategóriák jogszerű használatára összpontosít. A kategóriák az érzéki megismerés legáltalánosabb fogalmi, de mivel nem olvashatók le közvetlenül a jelenségekről, „dedukciójuk” azt kell igazolja, hogy a tapasztalat lehetőségfeltételei tartalmazzák alkalmazásuk elveit, mind a receptivitás, mind a spontaneitás vonatkozásába. Ahhoz, hogy a tudat egységfunkcióiként a tapasztalat kimenetelét irányítsák, már a megismerő szubjektum ős-mozzanata kell tartalmazza a számukra nélkülözhetetlen állandó jellegű tárgyi pólust. Kant

¹¹ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kiss János. Szeged 1995. 66.

¹² Uo. 106.

¹³ Gilles Deleuze: *Hume és Kant*. Ford. Ullmann Tamás. Bp. 1998. 218–219.

azzal egészíti ki a tudatcentrikus cogito érvet – egyszersmind megelőlegezve a *minden tudat tárgy tudat* husserli fenomenológia alaptételét –, hogy a tapasztaló tudat önevidenciájához odarendeli a szükségszerű tárgyi korrelátumot. Az appercepció eredendő egységében egyszerre adódik a transzcendentális tudat és a transzcendentális X tárgy, a konkrét tulajdonságok nélküli formális egység, amely minden tudattevékenységnek a priori tárgyi referenciát biztosít.

A tárgyi korrelátum fogalombeli *rekogníció*jának beteljesülése a képzelőerő közreműködését feltételezi. Az utóbbi „az emberi lélek alapképessége”,¹⁴ amely egyfelől érzéki természetű, mert a szemléleti sokaságot egyetlen látványban foglalja össze, és a szemléleti formák általános feltételeinek rendeli alá, másfelől pedig intellektuális, mivel reflexió által az érzékelés szintézisét a fogalmi egységre vonatkoztatja. Az *A dedukció*¹⁵ szövege szerint az érzéki sokféleség látványszerű összekapcsolása az *apprehenzió* vagy a produktív képzelőerő műve, amelyet közvetlenül kísér a reprodukció szintézise; ha nem birtokolnánk az újra-megjelenítés képességét, a tárgy előbb észlelt aspektusai elenyésznének, és nem alkothatnánk teljes képet a dologról.

A dedukció kapcsán kibontakozó képességek összefüggését Kant a következőképpen foglalja össze: „az igazi tapasztalat a jelenségek apprehenziójából, asszociációjából (reprodukciójából) s végül rekogníciójából áll, az utóbbi, mely a legmagasabb rendű (a tapasztalat csupán empirikus elemei közül), olyan fogalmakat tartalmaz, amelyek a tapasztalat formális egységét és vele együtt az empirikus megismerés minden érvényességét (igazságát) lehetővé teszik. A sokféleség rekogníciójának ezen okai, amennyiben csupán általában egy tapasztalat formájára vonatkoznak, a kategóriák.”¹⁶ Az eredendő struktúraegységet fentről lefelé igazoló vonulat, az eredendő appercepcióból indul ki, amely az általában vett tárgy és a tiszta értelmi fogalmak szükségszerű kapcsolatának alapja. Ez minden fogalomhasználat lehetőségfeltétele, és alapvető követelményként határozza meg, hogy a tárgyismeret folyamatában a dolgokat azonosnak gondoljuk el, és egységesnek jelenítsük meg. A tárgy fogalmában aspektusainak sokasága kapcsolódik össze, és így alakul ki a tárgy szemléleti beteljesülése. A másik út az empiriával veszi kezdetét, ahol a képzelőerő aktív képessége úgy kapcsolja össze az érzéki sokféleséget, hogy alkalmassá teszi a fogalombeli felismerésre. Ezen a ponton Kant szembesül az inkonzisztens¹⁷ tapasztalati sorok kialakulásának lehetőségével, és ezért a képzetek asszociációjának elméletét az *affinitás* tézisével egészíti ki. Affinitásuk révén a receptivitásban felfogott benyomások homogén élményekké válnak, és ennek tulajdonítható, hogy minden partikuláris elmeállapot egyetlen tudathoz tartozik. Következésképpen az empirikus tartalmak az appercepcióban egyesülnek, és a szemléletek a tiszta fogalmi struktúrára vonatkoztathatók.

Habár az 1781-es kiadás kimutatta, hogy appercepció és érzékelés kölcsönösen egymást fundálják, a hat évre rákövetkező változat lényegesen modifikálja a kategóriák dedukciójának arculatát. A változásokat részben Berkeley kényszeríthette ki, aki a képzelőtehetségről a következőket állítja: „felfogóképességem vagy képzelőerőm nem terjed túl a valódi létezés vagy észlelés lehetőségén”.¹⁸ Az *A dedukció* csak annyiban változtat ezen, hogy elismeri a külső dolgok létezését. Az elismerés azonban nem bizonyítás, mert ha a képzelőerő szintézise azonos a

¹⁴ Uo. 660.

¹⁵ *A tiszta és kritikája* első kiadásának dedukció fejezete.

¹⁶ I. Kant: *i. m.* 661.

¹⁷ „...s akkor egészen véletlenszerű volna, hogy a jelenségek az emberi megismerés összefüggésébe illeszkednek.” Uo. 659.

¹⁸ G. Berkeley: *i. m.* 178.

valódi dolgok megjelenítésével, akkor a tudat tárgyainak *esse*-jük egyszersemind *percipi*-jük is, avagy a *percipi* nem más, mint az *esse*. Amennyiben a tárgyi referenciát konstituáló képzelőerő függetlenül működik, megtörténhet, hogy az egymástól elkülönülő szubjektív észlelési sorok ne az ugyanarra objektíve tapasztalható világra vonatkozzanak.

A véletlenszerűen kialakuló tapasztalatok mentén hatalmasodik el az objektivitás problémája az 1787-es kiadásban. Míg az első kiadás a hangsúlyt a képzelőerő önálló szintézisére fektette, a *B dedukció* kiélezi a szemlélet-fogalom dualitást azért, hogy a képzetalkotás képességét az értelem működésének alárendelje: „...az apprehenzió empirikus szintézise szükségszerűen meg kell feleljen az apprehenzió intellektuális szintézisének.”¹⁹ Amennyiben az értelmi egybekapcsolást végrehajtó *synthesis intellectualis* a képszerű *synthesis speciosa*-t szervezi, az értelem objektiváló egysége elégséges garancia, hogy egyetlen objektív világot konstitúáljon.

Az új elmélet az értelem általánosságának megfelelő feltételt kell kimutasson az érzékelés oldalán. Ezért Kant ismét a tudat eredeti mozzanatához folyamodik, és azt fejt ki, hogy az időbeli jelleg minden elmeállapot nélkülözhetetlen eleme: „a »Gondolkodom« létezősem meghatározásának aktusát fejezi ki. A létezés tehát már adva van e tétel által, de még nincs adva a mód, ahogyan létezősemet meg kell határoznom, azaz ahogyan a hozzá tartozó sokféleséget meg kell határoznom önmagamban. Ehhez önszemlélet kell, melynek alapja egy a priori módon adott forma, az idő: az utóbbi érzéki természetű, és a meghatározandó receptivitásához tartozik.”²⁰ Az idő tehát a belső érzék formája, a jelenségek affinitása időhorizontokban képződik. A tapasztalatok kialakulását időviszonyok határozzák meg, és az értelem alapvető funkciója lesz, hogy időbeli rendet hozzon létre a szemléleti sokaságban: „az értelem tehát nem találja készen a belső érzékben a sokféleség összefüggését, hanem létrehozza a szintézist a belső érzék afficiálása útján.”²¹ Mivel az értelem legáltalánosabb szinten a kategóriákat mozgatja, azt kell kideríteni, miként lehetséges a kategoriális időmeghatározás.

A kanti konstrukció záróköveként is felfogható sematizmuselmélet a fogalmak használatának feltételeit rögzíti, ami egyúttal három kérdés taglalását feltételezi: mi kapcsolja össze az empirikus fogalmakat az érzékelésben adódó sokasággal, milyen módon rendelhetők empirikus fogalmak kategóriák alá, és hogyan kapcsolhatók a kategóriák össze az idővel. A fejtegetések az ítélőerő tanával kezdődnek, melynek alapvető funkciója az egyedi eseteket besorolni, azaz eldönteni, „hogy valami egy bizonyos szabály alá tartozik-e vagy sem”.²² Azért van szükség erre a képességre, mert az értelem alkotta szabályok alkalmazásáról az értelem nem alkothat szabályt, hiszen a végtelen regresszus veszélye fenyegetne. Következésképpen, az értelem *in abstracto* képes belátni valamit, de az egyedi esetek *in concreto* besorolása valamelyik szabály alá az ítélőerőre tartozik, mint „sajátos tehetség, amelyet csak gyakorolni lehet, megtanulni nem.”²³

Ahhoz, hogy a fogalomhasználat ne véletlenszerűen történjen, az ítélőerő sémákra támaszkodik. Kant következőképpen határozza meg a sematizmus szerepét a megismerésben: „... [a sémák] adják meg kizárólag az egyedüli feltételeket, melyek lehetővé teszik, hogy a fogalmak tárgyakra vonatkozzanak, s ennél fogva jelentéssel rendelkezzenek”.²⁴ Mivel alapvető

¹⁹ I. Kant: *i. m.* 163.

²⁰ Uo. 160.

²¹ Uo. 158.

²² Uo. 169.

²³ Uo. 170.

²⁴ Uo. 177.

különbség van kategória és empirikus fogalom közt, az értelem fogalmait mozgató sematizmusnak is különbséget kell tennie empirikus és transzcendentális séma közt.

Az empirikus séma megteremti a fogalom számára megfelelő látványt, a kutya esetében „képzelőtehetségem általánosságában meg tudja rajzolni egy négylábú állat alakját, anélkül hogy egy különös alakra kellene korlátozódnia”.²⁵ Ennek alapján, a séma nem pusztán képmás, hanem egyfajta szabályosság, amely a fogalomnak megfelelő képmások sorát fundálja, és van annyira jellegzetes, hogy megkülönböztesse azokat más fogalomhoz tartozó képmások sorától. Azzal, hogy minden fogalomhoz odarendeli a képmásalkotás szabályát, Kant egyszersmind cáfolja a hasonló megjelenítések absztrahálásból származó tartalmilag szegényes ideák elméletét.

A transzcendentális séma a kategóriákat az időre vonatkoztatja, ezáltal a szükségszerű érzéki feltételt biztosítva számukra. A háttérszerepet betöltő kategoriális időmeghatározások az egyáltalában vett tárgyiság horizontját képezik meg azzal, hogy a kategóriák szervezik az érzéki modifikációk útján létrejövő tapasztalatok kialakulását. Ezért a transzcendentális időmeghatározások az empirikus sémák alapjai, mind a megérezkítés, mind a fogalomhasználat vonatkozásában: a valóságos dolognak mindig valamilyen időtartamra kiterjedő szubsztanciajelleggel tulajdonítunk, az egyidejűen létező tárgyak a kölcsönviszony kategóriáját feltételezik, az állapotmódosulásokat időben lezajló ok-okozat kapcsolatként értelmezzük.

Az eddigi fejtegetéseket összegezve, a sematizmus képessége két lényeges mozzanatot teljesít a fogalomhasználat vonatkozásában. Számot ad egyrészt az *illesztés* problémájáról azáltal, hogy az érzékelés adatait a fogalombeli felismerésnek megfelelően szervezi és csoportosítja. A sémák közreműködésével a tapasztalatban használt fogalmak mindig rendelkeznek érvényes referenciával, a sémák finalizálják az értelem fogalmait az érzékelésben keletkező sokaságra. Másrészt a sematizmus által involvált szabályosság fundálja a tapasztaltban érvényes *logikai rend* kialakulását: a tárgyért a kerek tárgyak osztályába soroljuk, a kerekseget a kör tiszta geometriai fogalma alá rendeljük, míg a kört a mennyiség kategóriájának szubszumáljuk.

A sémák folyamatosan ismétlődő és illesztő működésével a mindent megelőző kategoriális struktúra olyan horizontot képez, amelyben az időbeli módosulás értelemszerűen felfogható, rendszeres és kiszámítható tapasztalatokat idéz elő. Ahhoz, hogy a tapasztalat szubjektív útvonala egy objektív világon keresztül vezessen, az utóbbit mindig azonosnak kell elgondolnunk. A szubsztancia időbeli megmaradásának elve teszi lehetővé, hogy privát észlelésünktől független tárgyakat tapasztaljunk, amelyek újra előfordulnak a különböző időben történő észlelési folyamatokban. Ha a tárgyak és az események egy, azonos, tartósan fennálló térbeli kerethez tartoznak, és azon belül mennek végbe, az egyetemes időmeghatározások alapján szükségszerű sorrend fog megnyilvánulni az objektív egymásra következtetés és az objektív együtt létezés empirikus megismerésében. Amennyiben az objektív változások észleleti sorrendje egyetemesen meghatározott, a szubjektív tapasztalás kényszerítve van a betartására.

A kategoriális szemléletben érvényesülő objektív meghatározások adják a tapasztalat tárgyrendjét, a tudományok ennek a struktúrájának az alapján határozzák meg a jelenségek világának törvényeit. Az euklideszi geometria a térbeli észlelés szabályait határozza meg, amihez még annyit kell hozzáfűznünk, hogy a mennyiségi megmaradás, a változás folyamatossága, valamint valamennyi anyagi részecske bármely időpontban egymással kölcsönhatásban álló elveinek

²⁵ Uo. 174.

igazolásával, „aki [...] a metafizika ezzel együtt járó értelmezését is elfogadja, csak gratulálhat Kantnak ahhoz, hogy milyen remekül rekonstruálta a newtoni fizika előfeltevéseit”.²⁶

A sematizmus biztosítja Kant számára az objektív valóság és a szisztematikus egység egybefüggését, ezzel megoldva a kopernikuszi fordulat elméleti megalapozásának nehézségeit. Fontosságát kiemelve – „... a sematizmus-fejezet arról árulkodik, hogy minden bizonnyal e tizenegy oldal alkotja *A tiszta ész kritikája* egész terjedelmes művének a *magvát*”²⁷ – mintha Heidegger szavai azt is megpendítenék, hogy e nagyon is eredeti megoldás működésképtelensége esetén a kanti építmény egészét alapjaiban rengetné meg. Ugyanis, Kant *ex nihilo* áll elő a sematizmus képességével, eredetéről csupán annyit mondva, hogy értelmünk sematizmusa „az emberi lélek mélyén rejtőző művészet, melynek valódi fogásait aligha olvashatjuk ki a természetből: soha nem tárulnak fel a szemünk előtt”.²⁸ Inkább posztulálja a képességet, többnyire attól a megfontolástól vezérelve, hogy az objektivitás kritériumainak megfelelően módjában álljon megkülönböztetni az igaz és illúziószerű észleleteket. De ha séma fogalommal és szemlélettel azonos realitását firtatjuk, nem kizárt, hogy a kanti sematizmus-elmélet pusztán elméleti fikcióként lepleződjék le.

The Critique of Pure Reason and the Establishing of Objective Knowledge

Keywords: Cartesian paradigm, objective knowledge, schematism, Kant

In the context of the Cartesian paradigm of establishing objective knowledge, Kant will attempt to prove that human experience is built through a *necessary connection* between an invariable idealistic frame and information data provided by our senses. Acknowledging the possibility of acquiring certain accurate information is followed by the issue of eliminating *illusions* and mental fictions.

Kant will attribute *schematism* the ability to oppose the danger of forming deeply subjective and random experiences, but postulating such an ability may be in itself a fiction generated by an explanatory necessity.

²⁶ Peter F. Strawson: *Az érzékelés és a jelentés határai*. Ford. Orosz István. Bp. 2000. 160.

²⁷ Martin Heidegger: *Kant és a metafizika problémája*. Ford. Ábrahám Zoltán. Bp. 2000. 121.

²⁸ I. Kant: *i. m.* 175.

Petki Pál

Az időbeliség mint a létben-szituáltság konstitutívuma

A fundamentálonológiaiag értett időbeliségről

A hagyományos időfelfogás az időt kétszeresen is a külsődlegesség modalitásában gondolja el: egyrészt az ember, másrészt saját struktúramozzanatai vonatkozásában. Ezzel szemben Heidegger fundamentálonológiai időkonceptiója az időbeliséget mindkét vonatkozásban immanens egzisztencialitásként értelmezi.

Az alábbiakban annak kimutatására teszünk kísérletet, hogy a fundamentálonológiaiag értett időbeliség lényegileg az ember mint *jelenvalólet* létben-szituáltságának modalitására vonatkozik, amelynek horizontjából tekintve az időbeliség hagyományos fogalma, és ezzel összefüggésben a múlt, jelen és jövő fogalmának klasszikus jelentése alapvetően átértelmeződik. Mivel a dolgozat ebben a formában egy hosszabb terjedelmű írás rövidített változata, hangsúlyosabban az időbeliség fundamentálonológiai vonatkozásait érinti, miközben számos, a hagyományos időkonceptiót is külön tematizáló, kimondottan komparatív célzatosságú fejtegetés kimarad belőle. Ennek következtében a hagyományosan értett időbeliségre tételesen tematizált formában csak rövidebben térünk ki, máskülönben a dolgozatban a komparatív szempont közvetetten, a másság révén való utalás formájában érvényesül.

Az időbeliség

mint a véges egzisztencia önmagasági mozgalmassága

Heidegger megítélésében az eredendő időbeliség¹ a *jelenvalólet* (*ittlét*, *Dasein*) időbelisége, ez pedig az ember létben szituáltságának modalitását megtestesítő gondstruktúra *egész* voltának és magának ennek a strukturalitásnak, vagyis a gond-lét strukturális tagoltságának a figyelembevételével értelmezhető adekvátan. Ennek értelmében az artikulált egész szimultaneitásának fogalmi megragadása biztosíthatja azt az értelmezési horizontot, amelyből a gond-létként egzisztáló emberi jelenvalólet időbeliségének értelme, jellegének megfelelően, elgondolható.²

Petki Pál (1956) – filozófiatanár, Áprily Lajos Főgimnázium, Brassó, doktorandus, BBTE, Kolozsvár, palpetki@yahoo.com

¹ Heidegger származékosnak tekinti mind a *teoretikus* (filozófiai vagy fizikatudományi), mind a „világ dolgaira hanyatlott” *gondoskodó egzisztencia* gyakorlati szempontoknak alávetett célirányos időviszonyulását. Ehhez képest a *jelenvalóság*ot mint az embernek a létben való feltűnését és abban való szituáltságának módját (belevettség, fakticitás, önmagát-előzés, végesség stb.) jellemző, illetve konstituáló időbeliség eredendőnek minősül.

² A fenomenológiai látásnak ezt az alapvető elvét tartja például szem előtt implicite Heidegger, amikor a gond egzisztenciális értelmének elemzése kapcsán „a jelenvalólet struktúraegészének *eredendő* egész-voltára vonatkozó kérdés”-ről beszél (Vö. Martin Heidegger: *Lét és idő*. Bp. 1989. 333.), amit később, mint alapvető fenomenológiai módszertani elvet tételesen

A jelenvalólét gond-létének heideggeri koncepciója mint két végesség között kifeszülő egzisztencia „mozgalmassága” értelmezhető, amelyet az időbeliség vonatkozásában Heidegger fundamentálonológiai interpretációja alapvetően a belevettség, az előlegző elhatározottság és az ontológiailag értett eredendően bünös lét kategóriáival ír le.³ Ezekben ez az egzisztenciális mozgalmasság a „vektoriális” (iránnyal rendelkező, direkcionális) időeksztázisok szimultaneitásában ragadtatik meg.

Az előlegző elhatározottságot Heidegger mint a jelenvalólét tulajdonképpen egész létét, tagolt struktúraegységének egységét lehetővé tevő egzisztenciálét értelmezi, amely ebben a fundamentálonológiai meghatározottságban „[...] a legsajátabb kitüntetett lenni tudáshoz viszonyuló lét”.⁴ Ebben az interpretációban az előlegző elhatározottság a jelenvalólét *egzisztenciál-ontológiai állásfoglalása* az egzisztenciát megnyitó belevetés és az egzisztenciát lezáró halál végességei között konstituálódó létezés létben-szituációs meghatározottságával szemben. A jelenvalólét egzisztenciájának gondként meghatározott létértelme ebben a vonatkozásban azt jelenti, hogy e létező létének alpmeghatározottsága nem a belevettséghez viszonyított „minden további nélküliség”,⁵ hanem hogy ez az egzisztencia a végesség másik pólusa felé önmaga létszituációjához (létben-szituációjához) önmaga irányába elkötelezett viszonyulásban *lezajlik*, azaz a tétszerűség ontológiai súlyával terhelt *megtörténik*.

Az előlegző elhatározottság mint a jelenvalólét létben szituációjának modalitásaira (kétirányúan véges fakticitására) vonatkozó ontológiai állásfoglalás egzisztenciáléjában alapvető időbeliségi vonatkozás húzódik meg, amelynek alapján a jelenvalólét időbeliségének értelme *tartalmi vonatkozásban*, a saját lét tétjellegének irányában gondoskodó lét lényegi mozzanatai vonatkozásában, adekvátan interpretálható.

Heidegger értelmezésében az előlegző elhatározottság „előlegzésében” sajátos jövő-dimenzió rejlik. Az előlegzés a belevettségtől elmozduló végességéhez, a halálhoz mint legsajátabb *lehetőségéhez* előrefutó egzisztencia „csekedete”, amely ezt az egzisztenciát a tulajdonképpeniség módusába juttatja.⁶ A tulajdonképpeniség fogalma itt a sajátként vállalás

is megfogalmaz: „[...] fenomenálisan a struktúraegész egész-volta az elemek összeépítése által nem érhető el. [...] A jelenvalólét léte, mely ontológiailag a struktúraegész mint olyant hordozza, akkor válik számunkra megközelíthetővé, ha teljesen átpillantunk ezen az egészen egy eredendően egységes fenoménre, mely már megtalálható az egészben oly módon, hogy minden egyes struktúramozzanat ontológiailag az ő strukturális lehetőségén alapul.” Uo. 334. Ugyanezt a gondolatot húzza alá a gond időbeliségi szempontból való elemzése kapcsán az a megállapítás is, hogy „A gond mozzanatai nem darabonként rakódnak egymásra [...]” – Uo. 540. (Kiemelések Heideggertől. A továbbiakban idézett szövegrészekben szereplő kiemelések, amennyiben más megjegyzést nem fűzünk hozzájuk, minden esetben a szöveg szerzőjétől származnak.)

³ Ez a megállapítás természetesen messzemenően redukív, amennyiben eltekint az egzisztencia létben-szituált-sága időbeliségi értelmezésének gazdag fundamentálonológiai fogalmi apparátusától, és csak a jelzett kulcsszavak mentén azonosítható vonatkozásokra összpontosít.

⁴ Vö. M. Heidegger: *Lét és idő*. 536.

⁵ „A jelenvalólét [...] nem állítja meg a világba való belevetés aktusát; a benne levő »mozgalmasság« nem jut »nyugvópontra« azért, hogy a jelenvalólét most már »jelen van.«” – Uo. 568.

⁶ A halálhoz mint saját lehetőségéhez előrefutó lét fenoménjének adekvát interpretálása érdekében Heidegger külön kihangsúlyozza annak a sajátos lehetőségkategóriának a jelentését, amelyről itt szó van, és amely lényegileg különbözik a lehetőséget a szokványos lehetőség-valóság korreláció sémájában elgondolható lehetőségfogalomtól. A halálhoz mint saját egzisztenciájának lehetőségéhez viszonyuló jelenvalólét számára ez a lehetőség mindvégig a lehetőség modalitásában marad, nem hordozza magában a megvalósulásban lehetőségként való megsemmisülés tendenciáját, mivel ennek a lehetőségnek a megvalósulása az egzisztencia lehetetlenségének megvalósulásával lenne egyenértékű. Ennek megfelelően a halálhoz való előrefutásban, a halálnak mint lehetségesnek az előlegzésében a lehetőség lehetőségjellege nemhogy csökkenne, hanem éppen hogy a „mértéken felüliség” irányába növekszik: „A halál minden valamihez való viszonyulás, minden egzisztálás lehetetlenségének lehetősége. Az e lehetőségbe való előrefutásban a lehetőség »egyre

szabadságmodalitása összefüggésében értendő, amelynek alapján ez a lehetőség mint *saját* lehetősége, azaz *magát magához* eljönni-hagyás határozódik meg, és ennek alapján mint a lehetőség lehetőségben tartása: „[...] az előlegző elhatározottság a legsajátabb lenni tudáshoz *viszonyuló lét*. Ez csak úgy lehetséges, ha a jelenvalólét *egyáltalán képes* legsajátabb lehetőségében magához eljönni, és a lehetőség ebben a magát-magához-eljönni-engedésben megmarad lehetőségnek, vagyis egzisztál.”⁷ Ebben a jelenvalólét gond-létét illető strukturális összefüggésben Heidegger egyúttal a *jövő* fundamentálonológiai értelmét is leszögezi: „A kitüntetett lehetőséget megtartó, benne magát magához *eljönni*-engedés nem más, mint az *el-jövő* (a jövő) eredendő fenoménje. Ha a jelenvalólét létehez hozzátartozik a *halálhoz viszonyuló* tulajdonképpen, illetőleg nem-tulajdonképpen lét, akkor ez csak mint *eljövendő* lehetséges [...]”⁸

A jövő mint az időbeliség kivetülésiránya ebben az értelmezésben tehát mint a jelenvalóléthez magához az eljönni-hagyás szabadságmódusában lehetővé tett *el-jövés* határozódik meg, ahol az *el-jövő* maga a jelenvalólét.⁹ Az így elgondolt jövő elsődleges elmozdulásiránya tehát, amit az előlegző elhatározottságban megvalósít, az előlegzés módján való *el-jövés* az egzisztenciához: „Az előlegzés teszi a jelenvalólétet tulajdonképpen *eljövendővé*, mégpedig úgy, hogy az előlegzés maga csak annyiban lehetséges, amennyiben a jelenvalólét *mint* egyáltalában *létező* eljön magához, azaz léteben egyáltalában *eljövendő*.”¹⁰ Ameddig egzisztál, vagyis ameddig fogalma szerint „jelenvalólétként” létezik, azaz „jelen van a létben”, a jelenvalólét számára a halál lehetőségként, mégpedig egzisztenciája lehetetlenségének lehetőségként létezik. Az egzisztáló jelenvalólét számára ez a lehetőség többnyire a szokványos/vulgáris időfelfogás értelmében értett jövőbeli, „ahová” értelemszerűen valamikor „megérkezik”. Ez a magatartás a halálhoz mint valami teljességgel külsődlegeshez viszonyul, mint ami az emberi egzisztenciától, az ember „jelenvalóságától” teljesen idegen. Az ember mindenekelőtt és többnyire így viszonyul a halálhoz. És itt egyáltalán nem arról van szó, hogy a halált ne a saját élete végeként értelmezné és ne tartana tőle, hanem arról, hogy az egzisztencia végességét annak hozzá képest külső határpontjaként érti meg, ami benne magában nincsen meg, így ő egzisztenciájában alapvetően önmagában végességmentesen közeledik valami külső-távoli felé. Az időbeliség értelme szempontjából ennek a viszonyulásnak a következménye az, hogy ebben a viszonyulásban a jövő mint külső-távoli, az egzisztenciát nem érintő létdimenzió tétéleződik, amely *felé* valósággal a térbeliség képzetét sugalló módon integritásunkba zártan, *homogén* (az idő *külső* végességvonalkozására által fel nem szabdalt) entitásként haladunk. Ebben az elgondolásban a jövő nem az egzisztenciának a saját eksztázisa, hanem az mintegy a saját mindenkori jelenidejűsége eksztázis nélküli dimenziójának lényegileg időnkívüliségi állapotában „mozog” a külső-távoli jövő *felé*. Az időmozzanatok egymáshoz képest való külsődlegességének eszméje teljességgel a Heidegger által vulgáris

növekszik«, vagyis úgy tárul fel, mint ami egyáltalán semmiféle mértéket, semmiféle többet vagy kevesebbet nem ismer, hanem az egzisztencia mértéknélküli lehetetlenségének lehetőségét jelenti.” – Uo. 447.

⁷ Uo. 536.

⁸ Uo.

⁹ A szabadságmozzanat itt annyiban áll fenn, hogy a halálhoz viszonyulás módja a jelenvalólét részéről az inautentikusságba is süllyedhet, sőt a halálhoz való viszonyulás uralgó módja éppen az előre való menekülés, az „akárki” személytelenségébe való utalás és a kiszámíthatóság módján történő fölötte való *rendelkezés* formájában. Ha a halálhoz mint az egzisztencia lehetetlenségének lehetőségéhez másképpen, az eljönni-hagyás módján viszonyulhatunk, akkor ez azt jelenti, hogy az egzisztencia *szabad* erre a viszonyulásra.

¹⁰ M. Heidegger: *i. m.* 536.

időfelfogásnak nevezett időkoncepció jellemzője, amelynek számára a múlt voltként *már nincs*, a jövő *még nincsként* nincs, az egyedüli „valóságos” idő a jelen.

Ezzel szemben a halálhoz mint az egzisztencia lehetőségének lehetetlenségéhez előrefutó előlegző elhatározottság *előlegzésében* rejlő jövővonatkozás a jövőt a jelenvalóléthez eljövöként magába az egzisztenciába helyezi vissza, sőt mint „maga-magához” eljövőt eleve az egzisztencia immanens eksztázisaként érti meg. Ennek az eksztázisnak az iránya a bevett időfogalom direkcionálisával ellentétes, Heidegger értelmezésében ugyanis a jelenvalólét az előlegző elhatározottság előlegzésében *visszajön* önmagához.

Ennek a visszajövésnek az ontológiai tartalma szempontjából a mozgás iránya és alanya egyaránt jelentőséggel bír. A halálhoz előrefutó, annak lehetőségét mint „legsajátabb lenni tudásának” lehetőségét a jelenvalólét számára elhozó előlegző elhatározottságban maga a jelenvalólét, annak véges létlehetősége *jön el*, azaz *vissza* magához a jelenvalóléthez, annak jelenlétében önmagához.

Ez a vissza-hozás, a végességnek magának az egzisztenciának a jelenében való aktuálissá tétele természetesen nem a ténylegesség értelmével bír, az előlegző elhatározottság nem magát a halált hozza el az emberi jelenvalólét számára. Csak saját egzisztenciális állagába helyezi vissza az egzisztencia lehetetlenségének lehetőségeként értett, a belevettség végesség-pontjából elmozdult (a halál felől értelmezett) végességét. Ez pedig azt jelenti, hogy a jelenvalólét időbeliségi végessége nem a belevettség és a halál végpontjaival meghatározott külsődleges, őt magát jelen-való egzisztenciája fennállásának tartama alatt különben nem érintő végesség, hanem hogy a jelenvalólét fennálló egzisztenciájának idején, mintegy „létének kellős közepén” véges.¹¹ Ily módon a halálhoz nem „közeledünk”, mert a *közeledés* lényegileg külsődlegességi viszonyra utal, hanem a halálban *saját véges létünk* jön el hozzánk. Ebben az eljövésben, mint már jeleztük, sajátos szabadságmozzanat rejlik, az eljönni-engedés¹² modalitásának formájában, ugyanis a halálhoz való emberi viszonyulás számára a *menekülés-kitérés-vele való gondoskodó rendelkezés* magatartása is lehetséges, sőt az ember rendszerint így viszonyul hozzá. Az előlegző elhatározottságban mint a jelenvalólét létben szituáltságát illető *ontológiai állásfoglalásban* saját véges létünknek a mindenkori egzisztenciába való vissza-hozásával azt ennek az egzisztenciának az immanenciájaként éljük meg.

Az egzisztenciának a belevettség végesség-pontjából kimozduló végessége (a halál felől értelmezett végessége) immanenzitizálását a jelenvalólét a *vállalás* ontológiailag eredendő, nem morális értelemben vett egzisztenciáléja révén valósítja meg, amely mint ilyen úgyszintén az eljönni-engedés szabadságmozzanatával van lényegi összefüggésben. Az előlegző elhatározottság *elhatározottság*-mozzanatában éppen a halálhoz viszonyulás ontológiai attitűdjének a vállalásjellege fejeződik és hangsúlyozódik ki, ennek értelmében az előlegző elhatározottságban a jelenvalólét az egzisztencia lehetőségének lehetetlenségét mint *legsajátabb* lenni-tudását,

¹¹ Vö. Nyíri Tamás: *Filozófiatörténet*. Bp. 1983. 458.

¹² A lenni-hagyás kategóriája nemcsak a fundamentálonológiaiában és nemcsak a jelenvalólét sajátos időbeliségének értelme vonatkozásában, hanem Heidegger más gondolkodói időszakában és más tematizálásokban is kulcsszerepet játszik. Az elrejtettség fenoméne felől értelmezett szabadságkategória vonatkozásában például a létnek a jelenvalólét általi „lenni-engedéséről” beszél, amiben hasonlóképpen szabadságmozzanatot, ontológiai alternatívát azonosíthatunk. Megítélésünk szerint a „jelenvalólét” megnevezés *lét-idő* vonatkozásában ugyancsak egyfajta „létet lenni engedési” viszony rejlik.

legsajátabb lehetőségét éli meg. A sajátnak e sajátként elismerés módján való vállalásában az egzisztencia halál felőli végessége magának az egzisztenciának a jelen-való-létébe helyeződik.¹³

Az előlegző elhatározottságban tehát az előlegzésben rejlő jövő-mozzanat az elhatározottságban mint a jelenvalólétnek a belevetettségi pontból kimozduló, „kétoldali” (a halál vonatkozásában is értelmezett) véges létéhez való egzisztenciális állásfoglalásában elsődlegesen az *el-jövés* és *visszajövés* értelmével bír, amennyiben ebben a viszonyulásban a jelenvalólét ezt a végességet mint *saját mindenkori* létlehetőségét, legsajátabb lenni-tudását fogadja el. A jövő-oldalon elhelyezkedő végességnek az előlegző elhatározottságban való vissza-jövése azonban a jelenvalólétet végességének másik vonatkozásával, eredendő voltságként értett belevetettséggel is szembesíti, vagyis a jelenvalólét kettős végességét ennek jelen-létében „találkoztatja”.

Ennek a két végességnek az előlegző elhatározottságban történő találkozása fenoménjének értelmezéséhez Heidegger a fundamentálonológiaiul értett „bűnös lét” kategóriáját használja fel: „Az elhatározottság tulajdonképpen csak *mint véghez viszonyuló megértő lét*, azaz mint a halál előlegzése lehet azzá, amivé lehet. [...] Az elhatározottság annyit tesz: hagyni előrehívni magunkat legsajátabb bűnös-létünkre.”¹⁴

Megjegyezzük itt, hogy a fundamentálonológiai bűnfogalomnak semmi köze sincs a teológia vagy a hétköznapi vallásos lelkiület bűnfogalmához, ahol a bűn (beleértve az „eredendő bűnt” is) alapvetően következmény jellegű, és lényegileg a cselekedetekre (azok megtételére vagy meg nem tételére) vezethető vissza.¹⁵ Nincsen szándékunkban itt a bűn fenoménjének

¹³ Véleményünk szerint a halálhoz való autentikus (mert a *maga* létsituacionalitására való) viszonyulás fundamentálonológiai elemzésének elsődleges szándékát és fenomenológiai irányulását tekintve semmi köze sincs ahhoz a kérdéshez, hogy az ember „pszichológiailag” hogyan viszonyul a halálhoz, illetve hogy az ember pszichológiailag nem képes elfogadni a halált. A halál fenoménjére vonatkozó egzisztenciális analitika a halált az ember létben-szituációs modalitásának *faktumaként* kezeli, és annak az emberi viszonyulásnak a fenomenális állagát írja le, amely a halálhoz mint létezési módjának megszüntethetetlen adottságához, „sorseseeményéhez” viszonyul. Nem mond és nem akar mondani semmit az embernek a halál jelenségéhez kapcsolódó pszichikai reakcióiról, amelyeket természetesen egyértelműen az elutasítás és el nem fogadás jellemez. Megítélésünk szerint egy dolog a halálnak létsituacionalitási modalitásként való objektív fenomenológiai leírása, és más dolog a hozzá való, elfogadni nem tudás módján történő szubjektív viszonyulás. A fundamentálonológianak nem tulajdoníthatunk olyan pragmatista szándékot, hogy pszichológiailag elfogadhatóvá szerette volna tenni az ember számára a halált. A jelenvalólét kategóriájának fundamentál- és bármilyen ontológiai relevanciája nem azon áll vagy bukik, hogy mennyiben járul hozzá ahhoz, hogy az ember a halál eseményét szubjektíve elfogadja. (Ezzel ellentétben Vajda Mihály például a jelenvalólét fundamentálonológiai relevanciájának kérdését az ember halálhoz való pszichikai viszonyulásának szemszögéből vizsgálva, azt ontológiaiul alkalmatlan kategóriának minősíti, és a heideggeri fordulatot egy ehhez köthető radikális diszkontinuitásként értelmezi. Vö. Vajda Mihály: *A posztmodern Heidegger*. T-Twins Kiadó, Lukács Archivum, Századvég Kiadó 1993.) Az természetesen más kérdés, hogy az egzisztenciális analitika *utólagosan* alapját képezhette különböző alkalmazott filozófiai, esetenként kimondottan pragmatikus célzatosságú, akár terápiás gyakorlatoknak, például a *daseinanalízis* vagy *logoterápia* formájában. (Vö. például Molnár Péter: *Változó időtartamú analízis és elébe ugró gondoskodás. Lacan és Heidegger*. Erdélyi Múzeum LXXVII(2015)4. 29–36.

¹⁴ M. Heidegger: *i. m.* 508.

¹⁵ Ebben az értelemben például a bűnt „elkövetjük”, de az a lehetőség is megvan, hogy ne kövessük el, amennyiben tartózkodunk a bűnt generáló cselekedetektől; ugyanakkor az így értett bűnösséget a fokozatosság jellemzi, kisebb vagy nagyobb mértékben lehetünk bűnösök. Mindez nem érvényes a fundamentálonológiaiul értett „eredendő bűn” fenoménjére: ez egyrészt nem cselekedet-függő (amennyiben bármely cselekedet a belevettséghez képest szükségképpen az *utólagosság* pozíciójában van, márpedig a fundamentálonológiai bűnfogalom szerint az ember *eleve*, belevetett egzisztenciája folyán bűnös), másrészt egyszer s mindenkorra adott mértékű, kizárja a fokozatosságot. (Vö: „A »bűnösség« a jelenvalólét létéhez tartozik, és sem nem növekedhet, sem nem csökkenhet. *Megelőz* mindenfajta kvantifikációt, [...]. A jelenvalólét lényegszerűen bűnös, nem pedig úgy, hogy *némelykor* bűnös, s *azután ismét* nem az.” – Uo.)

fundamentálonológiai leírását részleteiben elemezni, ez igen hosszú szövegértelmezési próbálkozást feltételezne, és el is térítene tulajdonképpeni témánktól.¹⁶ Ezért a sajátos heideggeri bűnfogalmat, a bűn „létfogalmát” most csak röviden és kizárólag a jelenvalólet időbelisége vonatkozásában vesszük szemügyre.

A bűn fundamentálonológiai fogalmát (a bűn egzisztenciális fenoménjét) Heidegger, egyebek mellett, a következő megfogalmazásban írja le: „[...] a »bűnös« eszméjéhez hozzátartozik az, ami abban a bűnfogalomban, hogy »bűnösnek lenni valamiben« közömbösen kifejezésre jut: valaminek az alap-oka lenni. A »bűnös« formálisan egzisztenciális eszméjét tehát a következőképpen határozzuk meg: alap-oka lenni egy olyan létnek, melyet valamilyen Nem határoz meg – azaz valamilyen *semmisség alap-okának lenni*.¹⁷ Ez a „valamilyen semmisség” a jelenvalólet esetében az ő saját léte, belevetett létként, pusztá faktumként felfogva, a jelenvalólet semmissége tehát ebben az értelemben az alap-ok hiányaként értett semmisség. Ha pedig a jelenvalólet (ilyen értelemben) semmisség, akkor alap-okként mint semmisség alap-ok, vagyis semmis alap-ok, amint ezt Heidegger a jelenvalólet létértelmének vonatkozásában tételesen is megfogalmazza: „A gond – a jelenvalólet léte – mint belevetett kivetülés a következőt jelenti: egy semmisség (semmis) alap-ok-léte. Ez pedig azt jelenti: a jelenvalólet mint olyan bűnös [...]»¹⁸

Egzisztenciál-ontológiai értelemben a jelenvalólet nem azért bűnös, mert alap-oka felől semmis (a belevettség mint a jelenvalólet létben szituáltságának alpmeghatározottsága éppen pusztá fakticitását, oksági levezethetlenségét jelenti), hanem mert egzisztenciája *tényével* – a kontrafaktualitás elvével éppen ellentétesen, a faktumból kiinduló visszamenőleges intencióval/intencionalitással – az alap-ok-nélküliség konstitualizálódásának éppenhogy alap-oka. Másként megfogalmazva: faktikus/levezethetetlen, alap-ok-nélküli *mégis* léteével visszamenőleges érvennyel konstituálja az alap-ok-nélküliséget, így alap-ok-nélküli létezésének faktuma ennek az alap-ok-nélküliségnek az alap-oka; az alap-ok-nélküliségnek csak az ellenében való mégis-létezés faktuma által megvilágítottan lehet értelme.

A fundamentálonológiai bűnös-lét eszméjében tehát két, a kauzalitás pusztán formális értelmé szerint felfogott semmisség feszül egymásnak, úgy, hogy kölcsönös egymásra vonatkozásukban egymást konstituálják: az alap-ok-nélküliség semmissége és az ennek fényében semmis egzisztencia. A jelenvalólet mint „eredendően bűnös” lét fogalmának *létértelme* tehát ennek megfelelően valóban „egy semmisség (semmis) alap-okának lenni”.

Az egzisztenciál-ontológiai bűnértelmezés vonatkozásában fel kell figyelünk arra a lényeges aspektusra, amit Heidegger a „közömbösség” és a „formalitás” fogalmában ragad meg a bűn fogalmának tisztán ontológiai, morális vonatkozásoktól mentes leírásában, jelezve ezzel is, hogy itt pusztán a jelenvalólet létben szituáltsága formális ontológiai struktúramozzanatairól van szó, és ebben a strukturalitásban a „valami okának lenni” nem morálisan értelmezendő szubjektív hozzáállás a szándékosság/akaratlagosság módján való előidézés értelmében.

Valamiféle nem morális értelemben vett vállaltsági elkötelezettség mégis létezik azonban a jelenvalólet bűnös létként felfogott létszituacionáltságának ontológiai struktúrájában: egzisztálva, faktikusan jelen-valón-létezve a jelenvalólet mintegy ennek a létnek a fakticitás módján való *fenntartása* létszituációját állandósítja, amit a belevettség létszituációjának a pusztán

¹⁶ A heideggeri bűnfogalomról és általában a bűn metafizikai fogalmáról különben kiváló írás áll rendelkezésünkre Tengelyi László *A bűn mint sorseseemény* c. könyve formájában. (Bp. 1992.)

¹⁷ M. Heidegger: *i. m.* 477.

¹⁸ Uo. 480.

faktikus létezés módján való ontológiai „felvállalása” értelmében is felfoghatunk. Ily módon, kiterjesztve az egzisztenciál-ontológiailag értett „eredendően bűnös” lét fogalmát, a jelenvalólét egy harmadik semmisségben is bűnösnek mondható ki: belevettségének mint semmis alap-oknak semmis alap-okaként időbeli létezésével, létének időben-fenntartásával saját létét a belevettségi pontból kimozdult végesség (a halál végessége) semmije felől is meghatározza.

Az előlegző elhatározottság tehát, amely az előlegzés sajátos jövőbeliségi értelmében az egzisztencia végességének megelőlegzésében el-jövő, vissza-jövő a jelenvalólét számára, azt már eredendő létszituáltóságának modalitásában, a fentiek értelmében vett eredendően bűnös létében találja. Az előlegző elhatározottság a jelenvalólét jövőbeli végességét előlegzőn vissza-hozva a jelenvalólét jelenidejűségébe, azt annak volt-végességével, a belevettséggel szembesíti, amely ebben a jelen-létbeni fennállásában már az ontológiai felvállaltság „bűnösségében” van. Az előlegző elhatározottság „visszafelé” irányuló, el-jövőként értett jövő momentuma tehát a jelen-létben, amelyhez visszajön, egy ontológiailag felvállalt volt-létet talál, amelynek terhével ez a jelen-lét eredendően bűnös.

A jövőnek ebben a jelen-léthez való visszahozásában az előlegző elhatározottság egy *második* ontológiai vállalás módján viszonyul a jelenvalóléthez: „Ez a megértés annyit tesz, mint a bűnös létet egzisztálva elvállalni, a semmisség belevetett alap-okaként *lenni*.”¹⁹ Mint „megértés” ez a vállalás már reflektált „szituációba-hozás”, a jelenvalólét létben-szituáltósága modalitásának mint fakticitásnak/belevettségnek a megragadása; de még tisztán ontológiai értelemben vett egzisztenciális állásfoglalásról van szó, amennyiben a szövegben a hangsúly, olvasatunk szerint, az elvállalás modalitására utaló *egzisztálva* elvállalásra esik. Belevettként *egzisztálva* a jelenvalólét faktikusan már léte felvállaltságának ontológiai szituációjában határozódik meg, pusztán azért, hogy a belevettség szituációjában egyszerűen „tovább”, a belevettségi ponttól elmozdulón egzisztál.

A jelenvalólét létben szituáltósága modalitásának, a belevettségnek az előlegző elhatározottságban való reflektált elvállalása azonban a jelenvalólétet a *tulajdonképpeniség* ontológiai szituációjában határozza meg: „A belevettség elvállalása [...] azt jelenti a jelenvalólét számára: tulajdonképpeninek *lenni abban, ahogyan már mindenkor volt*.”²⁰ Eszerint a jelenvalólétnek a belevettség által meghatározott sajátos létszituacionalitása, létének mindenkori megelőző *már-léte* a faktikus egzisztálás módján való felvállaltság modalitásában lesz számára autentikussá, azaz a vele való azonosulás értelmében értett *sajátjává*, legsajátosabb lenni-tudásává. A belevettségben meghatározott „már mindenkor voltság” autentikussá válásának feltétele az a *sajátosulás*, amely a faktikus egzisztálásban való felvállaltság módján valósul meg.

A belevettségnek az elvállalással való autentizálása révén a jelenvalólét mindenkor mint a *maga* voltja egzisztál, legsajátabb lenni-tudása mindenkor a belevettségre való kivételéből határozódik meg: „A belevettség elvállalása [...] csak úgy lehetséges, hogy az eljövendő jelenvalólét legsajátabb »ahogyan eleve volt«-ja azaz a maga »volt«-ja *lenni* képes.”²¹

Az előlegző elhatározottságnak mint a jelenvalólét létben szituáltóságára vonatkozó *ontológiai állásfoglalásának* az időbeliségre való tekintettel eddig elvégzett elemzését az alábbiakban foglalhatjuk össze.

¹⁹ Uo. 536.

²⁰ Uo.

²¹ Uo. 536–537.

Az előlegző elhatározottság a jelenvalólét időbeliségi struktúráját a létben szituáltság ontológiai meghatározottsága vonatkozásában nyilvánítja ki. Eszerint a jelenvalólét időbeliségének ontológiai kereteit a belevettség előzés-jellegű faktikus „már-létének” és az egzisztencia lehetősége lehetetlenségét jelentő halál *el-jövendő* létének végesség-pontjai jelölik ki. Az előlegző elhatározottság ezeket a végességi pontokat egy sajátos előre-és visszanyúló mozgásban összekapcsolja, a jelenvalólét jelen-egzisztenciájában egymásra/egymásba helyezi. Az előlegzés a halálhoz *előrefutó* egzisztencia értelmében a jövő-mozzanatot képviseli, az előlegzés intencionáltja – a „kinek előlegzés” értelmében felfogva – azonban az egzisztencia jelenéhez *el-jövőként*, *vissza-jövőként* határozódik meg. Ez a vissza-mozgás továbblendül a „voltság” dimenziója felé, amennyiben az előlegző elhatározottság a megelőlegzettjéhez való visszajövetelben azt egzisztenciájában mint eleve-létezőt, belevetett/semmit egzisztenciát ragadja meg, amelyben az *egzisztálás* faktumának okán mint sajátjához viszonyul. Az előlegző elhatározottság ezáltal az előlegzés dimenziójában egyrészt a jövőt *el-jövőként* a jelenhez *vissza-hozva* és a voltságot az egzisztálás faktuma módján elvállva azt a jelenbe *előre-hozva* a jelenvalólét teljes időbeliségét bejárja; másrészt az elhatározottság dimenziójában a saját időbeliséghez mint létben-szituáltsági modalitáshoz való viszonyulás autentikusságát nyilvánítja ki.

Mindezek értelmében a fundamentálonológiai értett időbeliség a *jelenvalólét* terminussal megnevezett létező létben szituáltságának modalitását fejezi ki, amelyet az ehhez mint *sajátjához* viszonyuló előlegző elhatározottság mint „ontológiai állásfoglalás” emel az autenticitás szintjére. Az autentikus időbeliség *viszonyulásban* konstituálódó, reflektált időbeliség, amely mint ilyen sajátosan hermeneutikai vonatkozású. Erre nézve, valamint az időbeliségi struktúra belső artikulációjának vonatkozásában Heidegger a következő nagy horderejű, a jelenvalólét időbeli meghatározottságának sajátosságát megragadó magállapításokat teszi: „A jelenvalólét általában úgy van, mint én volt-*vagyok*, és csak annyiban képes jövőbelien úgy eljőnni önmagához, hogy *vissza-jön*. Tulajdonképpen jövőbelien *van* a jelenvalólét tulajdonképpen *voltként*. A legvégső és legsajátabb lehetőség előlegzése nem más, mint a legsajátabb volthoz való megértő visszajövetel. A jelenvalólét tulajdonképpen csak annyiban tud volt lenni, amennyiben jövőbeli. A voltság bizonyos értelemben a jövőből származik.”²²

Megítélésünk szerint a fentiekben a jelenvalólét időbeliségének értelmére vonatkozó egyik legreprezentatívabb heideggeri szövegről van szó, amely az ennek struktúráját artikuláló idő-mozzanatok sajátos fundamentálonológiai értelmét igyekszik megragadni. Az alábbiakban ennek interpretációját kíséreljük meg.

Értelmezésünk szerint a szöveg mindhárom időmozzanatot érinti, bár megnevezésszerűen csak a múlt („volt”) és a jövő szerepel. A szövegben a jövő-mozzanat domináns, az egész időbeliségi struktúrának értelmet adó dimenzióként ragadtatik meg. Az időbeliség jelen-mozzanatát a *volt-vagyok* szókapcsolat nevezi meg, amely értelemszerűen nem egy „tisztá”, hanem szintetikus, a múlt dimenziójával terhelt jelen-létet azonosít. Ennek megfelelően a jelenvalólétnek az előlegző elhatározottság összefüggésében értett időbeliségében nem létezik „tisztá” jelen, az (*én*) *vagyok* jelenidejűsége lényegileg a *volt-vagyok* múlt-vonatkozásával megtoldva és vele egyszerre értendő. A jelennek eksztatikusan megtartó jellege van, a jelen kivetül a múlt felé és magában megőrzi azt, és ebben az értelemben a jelen nem más, mint a múlt „jelenként őrzése”, a múltat jelenként őrző. Ebben az összefüggésben a múlt nyilvánvalóan a belevettség

²² Uo. 537.

létszituációjával kapcsolatban értendő, amely a jelenvalólét mindenkori jelen-létének a *már-lét* értelmében vett megelőzöttség jellegét kölcsönzi. A *vagyok*-ként értett jelen értelme nem más, mint a belevetettségeként értett voltságnak az egzisztálásban való *perpetuálása*. Az időbeliség jelen-múlt eksztázisa a múltat a megőrzöttség módusában a jelenbe helyezi, és a jelent feloldja a múltban, amennyiben a „jelen” értelmét a múlt megőrzöttségének értelme dominálja. Az „én volt-vagyok” megfogalmazásban a „vagyok” értelme a „volt” felé hangsúlyos. Ha megértjük a jelennek ezt a mindenkori múlttól-áthatottságát, a „volt-vagyok” volt tagja akár el is hagyható, a „vagyok” egymagában is kiegészül a voltság értelmével. Az így értett jelen szintetikus, eredetét, a voltságot őrzí.

A szintetikus, volt-vagyokként felfogott jelen képezi a jelenvalólét önmagához el-jövéseként, vissza-jövéseként értett mozgásának fundamentálonológiai értelmét, úgy azonban, hogy magának ennek a jelennek az értelme (amelyben az el-jövő vissza-jön) ugyanakkor ennek az el-jövének az értelméből határozódik meg: „Tulajdonképpen jövöbelien *van* a jelenvalólét tulajdonképpen *voltként*.”²³

Mivel pedig a voltság „jelenként őrzött múlt”, a jövöbeliség a jelenvalólét egész időbeliségi struktúrájának direkcionálisát meghatározó, kitüntetett időbeliségi dimenzióként határozódik meg. Az időmoccanatok sajátos vektoriális mozgásként felfogott egységeinek fenomenális állapotát ragadja meg Heidegger az időbeliség fenoménjében: „Eljövendőként visszajöve magához, az elhatározottság meg-jelenítőként hozza magát a szituációba. A voltság a jövöböl származik, mégpedig úgy, hogy a volt (jobban mondva a voltat jelenként őrző) jövő kibocsátja magából a jelent. Az ily módon a voltat jelenként őrző meg-jelenítő jövöként egységes fenomént nevezük időbeliségnek.”²⁴

A jelenvalólét létének gond általi meghatározottsága (belevetettként a jelenvalólét *nem minden továbbian* egzisztál, hanem úgy, hogy egzisztenciál-ontológiai értelemben „gondoskodik magáról”, minthogy létében ő maga a tét) az időbeliséget a gond struktúramoccanatainak (megelőzött-önmaga-elözön-világra-hanyatló-lét) egysége és egész volta lehetőségfeltételeként világítja meg: „A gondstruktúra eredendő egysége az időbeliségben rejlik.”²⁵

Fundamentálonológiai időértelmezés versus vulgáris időértelmezés

Ez az eredendő egység Heidegger értelmezésében semmiképpen sem konstituálódhat a vulgáris időmegértés horizontjában értelmezett időbeliség alapján, amely az időbeliségi struktúramoccanatok *egy-sége* helyett inkább ellenkezőleg, ezek egymáshoz képest való kívülállóságának tételezése felé hajlik. Ezt Heidegger különösképpen kihangsúlyozza akkor, amikor az időbeliség struktúrájának a gondstruktúrával összefüggésben való leírásakor az önmagát-elözés fenoménjét a jövövel, a megelőzöttség „már-létét” a múlttal (a „voltsággal”), a hanyatlást pedig a meg-jelenítés értelmében vett jelennel hozza összefüggésbe. Ennek kapcsán írja, hogy

²³ A „voltként” kifejezés itt nem kell megtévesszen, mint ami egyértelműen és kizárólag a múltra vonatkozna, hiszen az eddigiek értelmében a jelennek sajátos múltvonatkozása van és fordítva.

²⁴ M. Heidegger: *i. m.* 537.

²⁵ Uo. 539.

„[...] tilos itt az »önmagát-előzés« »előzését« és a »már«-t a vulgáris időmegértésből megragadni. Az »előzés« nem az »előbb«-öt jelenti abban az értelemben, hogy »még-nem-most – hanem később«; ugyanígy a »már« nem azt jelenti, hogy »most-már-nem – hanem korábban«.²⁶ A klasszikus, lényegileg az arisztotelészi időkonceptióra alapozott időfelfogás tulajdonképpen megfosztja létjogosultságától a múltat és a jövőt, egyiket már-nem-létként, másikat még-nem-létként sajátos léttelenségbe süllyeszti, amelyeket ily módon az értelmezésében egyedül valóságos jelen sem kapcsolhat össze egymással. Ha a jelenvalólét belevetettségeként értett megelőzöttsége (már-léte) és a halál „beteljesültségéhez” viszonyított önmagát-előzése az időbeliségnek ezzel az értelmével bírna, akkor ezek egyáltalán nem jellemezhetnék a jelenvalólét létben-szituáltságának modalitását, pláne nem az autenticitás (egzisztenciál)ontológiai súlyával; semmiképpen sem biztosíthatnák a gond-struktúra eredendően egy-séges egész voltát mint egymáshoz képest teljességgel transzcendens mozzanatok; a jelenvalólét egyedüli tulajdonképpeni időbeliségi meghatározottsága a hanyatlás meg-jelenítése értelmében vett jelen-mozzanat volna, amely mint ilyen nem autentikus és csonka időbeliséget képviselne. Holott a jelenvalólét létben-szituáltságának modalitását mint gond-struktúrát adekvátan kifejező időbeliség éppen az időbeliségi struktúramozzanatok egymáshoz képest való kívülállása tagadásaként fogható fel. Az időbeliség fundamentálontológiai értelmének (a jelenvalólét létben-szituáltságának modalitására vonatkozó időbeliségnek) az időbeliség klasszikusan felfogott értelmétől való különbözőségét Heidegger a *jövő* irányába hangsúlyos módon a következőképpen is megfogalmazza: „[...] az »önmagát-előzés« a jövőt mutatja, mint ami egyáltalán lehetőségessé teszi, hogy a jelenvalólét úgy lehessen, hogy számára lenni-tudásáról legyen szó. Az »önmaga kedvéért«-re való, a jövőben megalapozott önkivetülés az *egzisztencialitás* lényegkaraktere. Elsődleges értelme a jövő.”²⁷ Az „elsődleges értelem” természetesen a több-értelműség implikatívja, ami az időbelien felfogott *egzisztencialitás* vonatkozásában (nem kimerítően) a volt-ság egzisztenciálontológiai értelmével egészül ki: „Hasonlóképpen a »már« annak a létezőnek az egzisztenciális időbeli értelmét jelenti, amely, amennyiben *van*, eleve belevetett. Csak mivel a gond a voltságon alapul, képes a jelenvalólét mint az a létező, ami ő, egzisztálni. »Ameddig« a jelenvalólét faktikusan egzisztál, addig soha nem múlik el, hanem már eleve *volt* az »én *volt-vagyok*« értelmében. És csak addig *tud* volt *lenni*, ameddig van. Ezzel szemben elmúlnak nevezzük azt a létezőt, amely már nem kéznéllevő. Ezért a jelenvalólét egzisztálván sohasem képes önmagát kéznéllevő tényként megállapítani, amely az »idővel« keletkezik és megszűnik, és részlegesen el is múlt már. Mindig csak belevetett faktumként találja magát.”²⁸ Létének a belevettség létszituacionalitása által meghatározott mindenkori előzöttsége tehát a jelenvalólétet mindenkor a „már-lét” szituációjában tartja, amely nem lehet elmúltként nem létező, ahogyan a vulgáris időfelfogás a „már volt, tehát most nincs” értelmében a múltat elmúltként felfogja, hiszen ezt a voltságot a jelenvalólét sajátos egzisztencialitása sohasem vetkőzheti le magáról és hagyhatja maga mögött; létének faktuma a belevettség által megszüntethetetlenül az előzöttség szituációjában, az „én volt-vagyok” létmodalitásában van. Ennek értelmében írja Heidegger: „A fakticitás elsődleges egzisztenciális értelme a voltságban rejlik.”²⁹

²⁶ Uo.

²⁷ Uo.

²⁸ Uo. 539–540.

²⁹ Uo. 540.

A jelenvalólét tehát létben-szituáltsága időbeliségi értelmét tekintve a megelőzöttség és önmagát-előzés modalitásában egzisztál, múltja és jövője nem „már-nem-lét” és „még-nem-lét” a számára, hanem egzisztenciájában mindenkor *volt-vagyok* és önmagához *el-jövő*. A gond létszituacionalitási értelmére vonatkoztatva Heidegger ezt így fejezi ki: „A gondstruktúra megformálása az »előzés« és a »már« kifejezésekkel megmutatja a fakticitás és az egzisztencialitás időbeli értelmét.”³⁰

A gondstruktúrának ez a megragadása első látásra csak egy csonka időbeliséget képvisel, látszólag hiányzik ugyanis a jelen mozzanatnak az időstruktúrában való elhelyezése. Egyrészt azonban, mint az előzőek során már szó volt róla, a belevetettségi előzés-szituációját kifejező *volt-vagyok* megnevezés a jelen értelmét is hordozza (vö. „*jelenként* őrzött múlt”), másrészt ezt a látszólagos hiányt természetesen Heidegger is érzékeli, és a következőképpen teszi szóvá: „Ezzel szemben hiányzik a gond harmadik konstitutív mozzanatának – a hanyatló valamihez-kötött-létnek – ilyen megmutatása. Ez azonban nem jelentheti azt, hogy a hanyatlás nem alapulna ugyancsak az időbeliségen, hanem arra utal, hogy a *meg-jelenítés*, amelyen a gondoskodás tárgyát alkotó kézhezállóba és kéznéllevőbe való *hanyatlás elsődleges*en alapul, egy eredendő időbeliség módusában *bezárult* a jövőbe és a voltságba. A jelenvalólét elhatározottan éppen visszahozta magát a hanyatlásból, hogy annál tulajdonképpenibben legyen »jelenvaló« a feltárt szituáció megpillantásának pillanatában.”³¹ Ezekkel a megállapításokkal kapcsolatban itt csak annyit jegyzünk meg, hogy egyszerre két másik jelenfogalom is körvonalazódik bennük, a *meg-jelenítés* és a *pillanat*, egyik a nem-tulajdonképpeni / hanyatló egzisztencia, másik az autentikus egzisztencia vonatkozásában. Ezeknek, illetve általában a Heideggernél fellelhető jelen-fogalmaknak a tárgyalása azonban már nem tartozik szorosan a témánkhoz.³²

Összegzés

A fundamentálonológiai időkoncepció értelmezése vonalán kifejtett elemzéseink alapvetően Heidegger-szöveginterpretációk voltak. Elsődleges célunk az volt, hogy érzékeltessük, a fundamentálonológia értelmezési horizontjából tematizált időbeliség az ember létben-szituáltságának sajátos modalitására vonatkoztatottan értett időbeliség, amely mint ilyen sajátos *önmagassági*, illetve *immanenciális* dimenziót hordoz; az így értett időbeliség tehát lényegileg az emberi létezés *saját belső* időbelisége, amely nem valamiféle semmire sem kötelező kísérvölensége, hanem sokkal inkább a tétszerűség ontológiai súlyával érvényesülő konstituálója ennek a létezésnek. Ebből adódóan az idő *szegmentalitása* is, amit hagyományosan a múltnak, jelennek és jövőnek nevezett struktúramozzanatok fejeznek ki, sajátos értelmezést kap, a *volt-vagyokként jelenként őrzött múlt*, a jelenhez és múlthoz egyszerre *el-jövő jövő* egymásba játszanak és sokkal inkább az egymásban-levés és egymásból konstituálódás, semmint a semmire sem kötelező egymáson-kívül-fekvés fenomenalítását hordozzák.

³⁰ Uo.

³¹ Uo.

³² Az egzisztenciális analitikában a jelen fogalmának több jelentése azonosítható, amelyek a megnevezés szintjén is elkülönülnek egymástól. Például: a magát a jelenvalólét sajátos egzisztencialitását megragadni szándékozó *jelenvalólét (ittlét, Dasein)*, az általunk már tárgyalt *múltat jelenként őrző jelen*, az ugyancsak említésre került *meg-jelenítés*, valamint a *Gegenwart (ellen-várt)*, a *Vorhandenheit (kéznéllevőség)*, illetve a már szintén említett *pillanat (Augenblick)*.

Elemzéseink során az idő szokványos filozófiai, illetve tudományos eszméjére is utalásokat tettünk. Írásunk bevezető részében ezt a hagyományos időfelfogást úgy jellemeztük, mint amely kétszeresen is külsődlegességi relációban gondolja el az időt, az ember és saját struktúramozzanatai vonatkozásában egyaránt. Előbbi vonatkozásban az idő „objektív”, az emberen kívül és tőle függetlenül *is* meglévő egzisztencialitásként ragadtatik meg, amely az ember viszonylatában elsődlegesen közömbös, semmire sem kötelező létezőként *van*; utóbbi értelemben a múlt, jelen és jövő egymáson kívül fekszenek, olyannyira, hogy egyedüli „valósága” tulajdonképpen csak a jelennek van. Reményeink szerint az eddigiekből valamelyest kitűnhetett, hogy a kétféle időkoncepció között alapvető, elsősorban értelmezéshorizonti különbség létezik. Ennek nyomatékosítására, illetve arra a nehezen elkerülhető felvetésre (hiszen alapvetően mindannyian a szokványos időkoncepción nevelkedtünk) való válaszként, hogy az idő elsődlegesen mégiscsak „objektív”, és a véges emberi egzisztencia *után* is továbbhalad, Heidegger erre vonatkozó reflexióját idézzük: „Csakhogy a magam többé-már-nem-jelenvalóléte ellenére »nem megy-e tovább az idő? És nem rejlik-e még, nem történik-e még végtelenül sok minden »a jövőben«? A kérdésekre igenlően kell válaszolnunk. Ennek ellenére nem mondanak ellent az eredendő időbeliség végességének – mert egyáltalában nem arra vonatkoznak. [...] Az időbeliség eredendő végességéről szóló tézis nem vitatja, hogy »az idő továbbhalad«, neki csupán az időbeliség eredendő fenomenális jellegét kell rögzítenie [...]”³³

Temporality as a Feature of Dasein. About Temporality in the Sense of Fundamental Ontology

Keywords: Dasein, temporality, finitude, sin, anticipated determination, past, present, future

The present thesis discusses certain features of temporality as a fundamental ontological concept, based on the interpretation of a selection of some texts by Heidegger, considered representative by the author. The fundamental thought of the work is the belief that temporality as a concept of fundamental ontology refers to a specific, essential way of *Dasein* „in existence” and as such, bears features of *self-identity* and *immanence*. The thesis also displays a comparative point of view regarding the classical conception of time.

³³ M. Heidegger: *i. m.* 542–543.

Lengyel Zsuzsanna Mariann

A hermeneutikai kör és az előítéletek problémája

A hermeneutikatörténet egyik legalapvetőbb, hosszú hagyományra visszatekintő, ugyanakkor máig vita tárgyát képező tanítása a *hermeneutikai kör* gondolata. A következőkben e tradícióból Heideggernek és Gadamernek a körszerűségről (*Zirkel, Zirkelhaftigkeit*) folytatott diskuszióját kiemelve szeretném bemutatni, hogy miként állították az egész kérdést új fénybe (I.). Először röviden felelevenítem e kontextusnak azt az antikvitásig visszavezethető fogalomtörténeti hátterét, amelynek kritikája vezetett el a kör kétféle hermeneutikai felfogásához (II–III.). Ezután, annak értelmezésére teszek kísérletet, hogy Heidegger miként alakította át a klasszikus felfogást, amikor az 1927-es *Lét és idő* létmegértésről szóló 32. §-ában bevezette a hermeneutikai körre vonatkozó híres interpretációját. Továbbá azt elemzem, hogy Heideggerrel dialógusban Gadamer miként rekonceptualizálta e kiindulópontot egy Heidegger *Festschrift*-hez készült 1959-es *Vom Zirkel des Verstehens* c. írásában és az *Igazság és módszer* hermeneutikai tapasztalatról szóló fejezetében, ahol a hermeneutikai kör gondolatát teljesen újratárgyalta a megértés történetiségének és az előítéletek rehabilitálásának kontextusában (IV.). Az utolsó részben végül szeretném megmutatni ennek következményeit, azt, ami ebben a kérdésben Habermas és Gadamer között vitát generált.

I. A kör gondolat eredete és a hermeneutikatörténet

A kör mint episztemológiai probléma

Heidegger és Gadamer is elhatárolódik attól a kör(körösség)től, *cirkularitástól*,¹ melynek eredete a logikai tradícióhoz kapcsolódik, különösen az antik szillogizmustanhoz, ahol a kör a következtetésben, formális érvelésben a gondolkodás hibás elemét, téves gondolkodásmódot jelent.² A logikában a körnek csupán negatív jelentése van, melynek latin elnevezése a *circulus*

Lengyel Zsuzsanna Mariann (1976) – filozófus, tudományos munkatárs, Eötvös Loránd Tudományegyetem Filozófia Intézet, Budapest, lengyelzsm@gmail.com

A tanulmány megírását az NKFI „Posztdoktori Kiválósági Program”-jának PD 121045 azonosító számú pályázata támogatta.

¹ Martin Heidegger: *Sein und Zeit. GA 2*. Tübingen 1976. 10. skk., 203. sk. = Uő: *Lét és idő*. (a továbbiakban: LP) Ford. Vajda Mihály et al. Bp. 2001. 2. §. 23. skk.; 32. §. 182. skk., 63. §; lásd még Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. (a továbbiakban: IM²) Ford. Bonyhai Gábor, frissítette Fehér M. István. 2. jav. kiad. Bp. 2003. 299. skk., valamint Hans-Georg Gadamer: *Vom Zirkel des Verstehens*. = Uő: *Gesammelte Werke* (a továbbiakban: GW) 2. *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen Register*. Tübingen 1986. 57–65.

² Lásd pl. Arisztotelész: *Első Analitika* II 16, 65a4–7. Az arisztotelészi logika teljes egészét az *Organon* tartalmazza, amelynek részeit alkotja a *Kategória*, *Hermeneutika*, *Első Analitika*, *Második Analitika*, *Topika* és *Szofisztikus cáfolatok*.

vitiosus, körben forgó bizonyítást jelent. A kör kerülendő, mivel megsérti a logika törvényeit. Másik neve a *petitio principii*, az „alapkérdéshez folyamodás”, ahol az érvelési hiba abban áll, hogy már az alapállításban benne rejlik a következtetés. Az érvelő eleve a bizonyítandó tétel igaznak feltételezésével igazol, magát a bizonyítandót használja fel a bizonyításhoz, vagy negatív formában eleve kizárja az érvelésből azt, amit cáfolni akar. Ugyanezt a folyamatot írja le az *idem per idem* is, amely azt jelenti, hogy valamit önmagával bizonyítanak, ugyanazt ugyanazzal. E logikai fogalom, amelynek a modern tudományelméletben máig helye van, metafizikai metaforaként is létezik. E tágabb értelemben a *vitiosus*, „ördögi kör” Horatius *Ars poeticájában* jelenik meg először. Olyan kellemetlen szituációt jelent, melyben az adott állapotot, léhelyzetet progresszíven rontó körfolyamatok jönnek létre és ismétlődnek, azaz a bajok halmozódva, mindig ugyanazon logikával térnek vissza. Ok és okozat e végzetes összefüggése – melyben az okozat tovább növeli az ok által elindított folyamat hatóerejét, így olyan helyzet jön létre, melyből nincs kiút – bekerült a filozófia, teológia és matematika centrumába, valamint az orvostudomány patológiájába is.

Kant volt az első, aki pozitívan viszonyult a kör gondolatához *A tiszta ész kritikájában*, ezzel szinte megelőlegezve a heideggeri–gadameri problémakezelést. Kant feltárta a tiszta ész antinomikus voltát, azaz a tiszta ész törvényeinek ellentmondásait, valamint a Dialektika tanában felmutatta a *metaphysica specialis* hagyományos problémaköreivel (a pszichológiai, kozmológiai és teológiai eszmékkel) kapcsolatban a transzcendentális látszatot, amely eltérít bennünket az értelem tapasztalati használatától, és azzal kecsesget, hogy a tapasztalaton túlra is kiterjeszhető a tiszta értelem hatóköre. Az antinómiák feloldhatatlan ellentmondásaiban, valamint a transzcendentális logika területén előálló elkerülhetetlen, csak és kizárólag kritika-íllag leleplezhető (ám továbbra sem megszüntethető) transzcendentális látszatok gondolatában megjelenik egyfajta körben forgó logika vagy logikai kör. Ez a fajta körkörösség azonban, amely az antinomikus ellentéteket és a transzcendentális látszatokat az emberi észben újratermeli, Kant számára nem logikai hiba, hanem a véges emberi ész természetéhez tartozik, az ész állapotaként írható le. A hermeneutikai kör heideggeri gondolata e logikai tradíció bírálatából és ontológiai radikalizációjából nő ki.

A kör a humanista hagyományban

Gadamer számára a tradíciónak egy másik iránya, az antik retorika volt a meghatározó, amely szintén ismerte, sőt egyenesen szabálynak (*die Regel*) tekintette a körszerűséget az egész és a részek viszonylatában, mivel a tökéletes szónoklatot az élő, organikus testhez (a fej és a testrészek viszonyához) hasonlították.³ Meghatározó, hogy e kérdésben az antik humanista hagyomány egyesült a reformációs törekvésekkel. „Luther és követői ezt a klasszikus retorikából ismert képet [ugyanis] átvitték a megértés eljárására, s a szöveginterpretáció általános alapelvé tették”.⁴ E hagyományban a körnek *filológiai jelentése* van, a szöveg-írás és -megértés olyan módját jelenti, amelyben létrejön az egész (*univerzum*) és a részek (*régiók*) egysége (*kompozíció, koherencia*). A Biblia és a klasszikus szövegek esetében ugyanaz a szabály érvényes: a részeket az egészből és az egészet a részekből lehet megérteni. August Boeckh, német

³ H.-G. Gadamer: GW 2. 57; lásd még IM², 209.

⁴ H.-G. Gadamer: IM², 209.

klasszikafileológusnál már megjelenik a hermeneutikai kör (*hermeneutischer Zirkel*) fogalma *A filológiai tudományok enciklopédiája és módszertana* című 1809-es előadásaiban,⁵ de először Schleiermacher fogalmazza meg a kör módszertani elvét, amely a megértésben az egész és a részek közötti körfolyamatból nő ki.⁶ Dilthey is részt vett a körről szóló vitában,⁷ amely a 19. században már a hermeneutikai viták integratív részévé válik, de elsősorban azt a gyánút fogalmazta meg, hogy a „körkörösségben” (*Zirkelhaftigkeit*) a szubjektivitás „apóriáját” és veszélyét látja. Dilthey-ben tovább él a felvilágosodás kori megismeréseszmé, így problematikusnak tekintette, ha az interpretátornak előfeltevései, anticipációi vagy a tudását vezető érdekei vannak.

II. A hermeneutikai kör heideggeri felfogása

Intuíció és fenomenológiai látás

Heidegger teljesen átalakítja a hermeneutikai körre vonatkozó korábbi felfogásmódokat az 1927-es *Lét és idő* 32. §-ában bevezetett interpretációjával. A husserli fenomenológia bírálataként is felfogható, hogy Heidegger ezen a helyen feltárta a megértés elő(zetesség)-struktúráját (*Vor-struktur*), vagy azt is mondhatjuk, hogy olyan körszerű szerkezeetről beszélt, ami először teszi láthatóvá a megértésben rejlő *Entwurf* (kivetülés, felvázolás és anticipatorikus karakter) jelentőségét.

A 19–20. század fordulójának egyik legjelentősebb vitája volt Husserl és Natorp disputája, amely a *Logikai vizsgálódások* első megjelenése után együtt keletkezett az intuíció lehetőségének és lehetetlenségének kérdésével. Míg a neokantiánusok korlátozták az intuíció lehetőségét, addig Husserl számára a fenomenológiai kutatások alapjainál a tudás forrásaként egyenesen az intuíció (szemlélet) jelenik meg.

E ponton nem lényegtelen, hogy Natorp *A megismerés objektív és szubjektív megalapozásáról* c. 1887-es cikkében bírálta Ersnt Mach fenomenológiai fizikájának empirikus pozitívizmusát, Husserl ezzel szemben egészen új módon kívánta újra elsajátítani a „pozitívizmus” értelmét. A marburgi neokantiánusok transzcendentális programjával szemben Husserl azt hangsúlyozta, hogy a fenomenológusok az „igazi pozitivisták” (*die echten Positivisten*).⁸ Ám ez nem azonos az empirikus tudományok pozitívizmusával, ami az empirizmus dogmájára korlátozódik, épp ellenkezőleg: a fenomenológia transzcendentális pozitívizmus, amely a redukciók révén nyert pozitívra irányul, egészében véve a *dologra koncentrált filozofálás* kérdését járja körül, ami Husserlnél az *Ideen I.-ben* a „minden princípiumok princípiuma” (*Prinzip*

⁵ August Boeckh: *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*. Darmstadt 1966. 102, 109, 125, 131, 139, 140, 142: „hermeneutische Cirkel”.

⁶ Friedrich Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*. Szerk. Manfred Frank. Frankfurt am Main 1977.

⁷ Wilhelm Dilthey: *Die Entstehung der Hermeneutik*. = Uö: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*. I. Hälfte. Gesammelte Schriften. V. Stuttgart 1990. 317–338, itt: 338.

⁸ Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*. I. köt. *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Tübingen 2002. 38: „Sagt 'Positivismus' soviel wie absolut vorurteilsfreie Gründung aller Wissenschaften auf das 'Positive', d.i. originär zu Erfassende, dann sind wir die echten Positivisten.”

aller Prinzipien)⁹ s leginkább talán az *Anschauung* (szemlélet) és a *Hinnehmen* (elfogadás) mozzanatában fejeződik ki. A tudás végső alapja az eredeti adó szemlélet (*originär gebende Anschauung*). A dologra való visszatérés pontosan azt jelenti, hogy azt, ami a szemléleti megjelenítésből adódik, el kell fogadni. Nem arról van szó, hogy a fenomenológia logikaellenes volna, de Husserl fönntartja, hogy a fenomenalizáció alapjainál, avagy az eredetkutatás gyökerénél elsősorban nem logikai műveletekre van szükség, hanem szemléleti felmutatásra. Husserl szerint a természetes beállítódásnak megfelelő „normál” tapasztalat működés módja eltér ettől, ezért van szükség átállítódásra ahhoz, hogy a fenomenológiai beállítódásnak megfelelő tapasztalás mód: a transzcendentális értelemben vett intuíció működésbe lépjen, amelynek lényege, hogy a „dolognak” adja át a szót. A fenomenológiai mozgalom tagjai számára Husserl „Vissza a dolgokhoz!” jelszava, amelynek felszabadító ereje volt, egyszerre jelentett elfordulást a szubjektíviztikustól és odafordulást a tárgyhoz. Husserl transzcendentális módszerének fenomenológiai jellegét éppen az adja, hogy az eidetikus módszer intuícióhoz vezet, maguknak a dolgoknak az eredeti „adottságához”.

Fenomenológiai látás és hermeneutikai kör

Heidegger számára is lényeges, hogy a megértésben a „dolgot” engedjük érvényesülni, de a husserli „fenomenológiai látás” helyén „hermeneutikai kör”-ről van szó. A problematikus pont az, hogy az adottság (*das Gegebene*), az adódás (*Geben*) és az adomány (*es gibt, Gabe*) nem ugyanaz fenomenológiailag, mint hermeneutikailag. Az adottság Heideggernél azt jelenti, hogy valami előzetesen adott (*Vorgegeben*), illetve valamiként adott (*als etwas gegeben*), a tiszta adottságon már mindig is túl vagyunk. Husserl intuíciófelfogása Heidegger számára elmentmond annak, hogy minden megértés az adotton való túllépést jelent, mivel a dolgok mindig valamilyen értelmezettségben jutnak el hozzánk. A dolgokkal nem a maguk objektív póreségében találkozunk, hanem valamiként (*etwas als etwas*) értjük meg őket. Olyannyira így van ez, hogy valaminek épp a *mint-nélküli* megragadása jelenti a *Lét és időben* az értő látás privációját, a nem-értést.¹⁰ A heideggeri fenomenológia hermeneutikai jellegét nem utolsósorban az adja, hogy a Husserlnél központi jelentőségű *fenomenológiai közvetlenséget*, a „tiszta” (értelmezés nélküli) leírást kérdőjelezte. Számára nem létezik „tiszta” leírás, minden „piszkos”, azaz a leírás értelmezettséggel „fertőzött”. A megértés hármass szerkezetű: *előzetesen birtokoljuk*, valamiként eleve értjük a megértendő (*Vorhabe*). *Előretékinés*, egyfajta előrelátás jellemez mindannyiunkat, mivel valamilyen nézőponttal és horizonttal rendelkezniünk kell, amelyen belül megpillanthatóvá válik a megértendő (*Vorsicht*). Mindezekkel együtt pedig szükségképpen jelen van valamilyen fogalmi *előrenyúlás* is, mivel az emberi megértés nyelvileg megy végbe (*Vorgriff*). Heideggernél ez a kör arra utal, hogy a tapasztalás szerkezetében a hermeneutikai dimenzió alapvető jelentőséggel bír, tehát az elemi tapasztalat sem pusztán látás vagy intuíció, hanem eredendően magában hordozza az értelmezés struktúráját.

⁹ E. Husserl: *Ideen*. I. köt. 43: „Am Prinzip aller Prinzipien: dass jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der 'Intuition' originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen. Sehen wir doch ein, dass eine jede ihre Wahrheit selbst wieder nur aus den originären Gegebenheiten schöpfen konnte.”

¹⁰ M. Heidegger: LP², 32. §, 179.

A descartes-i és husserli epoché-val elérni szándékozott előítéletmentesség eszméje nem más, mint maga is egy előítélet. „Az értelmezés – írja Heidegger – sohasem valami előre-adott-nak az előfeltevés nélküli megragadása”, ha az értelmezés „előszeretettel hivatkozik arra, ami »ott áll« [dasteht], akkor az, ami mindenekelőtt »ott áll«, nem más, mint az értelmező magától értetődő, nem-vitatott előzetes véleménye [die selbst verständliche, undiskutierte Vormeinung des Auslegers]”, s „amit az értelmezéssel tulajdonképpen már »tételeztek« [»gesetzt«], azaz ami [...] előre adva van [vorgegebenist]”.¹¹ A hermeneutikai kör szerkezetével Heidegger azt írja le, hogy amit *adottságként* látunk, az valójában már tételezés – előítéletként érvényesül, azt még nem eredeti módon értelmezve sajátítjuk el, hanem csak felületesen a miénk, de „az élet, amennyiben lemond az értelmezés eredetiségéről, vele együtt lemond arról a lehetőségről is, hogy önmagát gyökerestől birtokba vegye”.¹² A megértés csak akkor válik értelmezéssé, ha az állandóan folytatott megértés önmegértése is tudatosul, azaz megértőn képes elsajátítani azt, amit valamiként már mindig is ért. Gadamer rámutat, a döntő felismerés itt korántsem abban csúcsosodik ki, hogy Heidegger tudatosítja, „kimutatja a körszerűséget, hanem inkább abban, hogy e körszerűségnek ontológiailag pozitív értelme van”, tehát „[a] legeredetibb megismerés pozitív lehetősége rejlik benne.”¹³

Az „előítéletek” heideggeri kritikája: előzetes vélemények (Vormeinung) és az önállótlanág problémája

Bár Heideggernél az előzetes vélekedések (*Vormeinung*), az előítéletesség a megértésünk szerkezetéhez tartozik, egy ponton mégis negatív hangsúllyal, problémaként jelenik meg, amikor a *Lét és idő* 25–27. §-a az együttlétet (*Mitsein, Mitdasein*) először fejti ki. Ez a vizsgálódás kifejezetten az önmagunkhoz való inadekvát viszony, az *önállótlanág-problematika* leírására irányul. Világban-való létünk lényege kifejtésének kontextusában a magány (*Einsamkeit*) elsőbbsége a hangsúlyos, a nyilvánosság (*Öffentlichkeit*) és a sokaság világa (*die Welt der Vielen*) olyan bukkott világként jelenik meg, amely a nem-tulajdonképpeniség, a fecsegés és az akárki világához tartozik (*Uneigentlichkeit, Gerede, das Man*). Az együttlét, az egymássalét (*DasMitsein, das Miteinandersein*) negatív oldalaként Heidegger a nyilvánosság diktatúráját és az átlagember nézőpontját emeli ki, ahol a világ alánya a neutrum (az akárki), amelyben az ember elveszíti önmagát.¹⁴ Ez nemcsak azt jelenti, hogy a saját történetiségünkbe belevetve nővünk fel, s nem a semmiből kezdünk el gondolkodni, hanem elsősorban azt, hogy az uralkodó vélemények – a személyes moralitáson túl vagy annak ellenére is –hatnak ránk. A nyilvánosság diktatúrája úgy jelenik meg, hogy pl. belőlünk is a tömeg beszél; mi is megbotránkozunk azon, amin mások. A fiatal Heidegger a nyilvánosságot, amely a *das Man* világa, elsősorban a nyelv

¹¹ M. Heidegger: LI², 32. §, 180.

¹² Martin Heidegger: *Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzésére)*. Ford. Endreffy Zoltán–Fehér M. István. Existencia. Szeged–Bp. VI–VII(1996–1997)1–4. 23.

¹³ H.-G. Gadamer: IM², 300.

¹⁴ „Távolságtartás, átlagosság, egysikúvá-tétel – konstituálja az akárki létmódjaként azt, amit »nyilvánossággként« ismerünk. Mindenekelőtt ez szabályoz minden világ- és ittlét-értelmezést, és mindenben igaza van. És mindezt nem azon az alapon, hogy kinttetett és elsődleges létviszonya van a »dolgok«-hoz, nem azért, mintha kifejezetten azzal a képességgel rendelkeznek, hogy átlátja az ittlétet, hanem mert nem megy bele a »dolgokba« [...]. A nyilvánosság mindent homályba borít, és az így elfedettet ismertnek és mindenki számára megközelíthetőnek tünteti fel.” – M. Heidegger: SZ, 127. = LI², 154. sk.

felől bírálja. A nyelv gyökértelenségéből (a fecsegésből és a nyilvános értelmezettségéből) ered az ember olyan viszonyulásmódja, amely elhibázza a fenomének lényegét, és a nyilvánosságának a fenoménket nivelláló jellegéhez és hallgatólagos uralmához vezet minden dolog felett. Heideggernek a nyilvános értelmezettséggel (*öffentliche Ausgelegtheit*) szembeni bizalmatlansága később sem szűnik meg, de a később már a technikai világ bírálatával áll összefüggésben.

Amit Heidegger a hermeneutikai kör gondolatában mond, az nem episztemológiai vagy módszertani probléma, „nem a megértés gyakorlatával szemben támasztott követelmény, hanem magának a megértő értelmezésnek a tényleges végbemenési formáját írja le”,¹⁵ a megértés ontológiai szerkezetéhez tartozik. A heideggeri fundamentálonológia pozitív, lényegi mozzanattá válik, amely azt írja le, hogy minden értelmezés már előzetes megértésünk kibontása, sőt maga a megértés is anticipációk, előzetes ítéletek, előfeltételezések fényében történik, valamilyen előzetes értésen, véleményen alapul. „A döntő nem az, hogy kilépünk a körből, hanem az, hogy megfelelően lépünk bele.”¹⁶ Ezt az elméleti kérdésfeltevést *konkretizálja* Heidegger a *Holzwege*-kötetben közreadott *A műalkotás eredete* c. 1936-os három frankfurti előadásában, ahol Hegel esztétika előadásaihoz kapcsolódott.¹⁷ Összegezve, a hermeneutikai kör heideggeri gondolatában a megértés feltételei körvonalazódnak, nem csupán vélekedések, ebben az értelemben pedig hozzájárul ahhoz, hogy transzlogikai perspektívából feltárul egy hermeneutikai „logika”, s egyúttal hozzáférhetővé válik hermeneutikának és logikának egy olyan eredeti viszonya, amely az ellentétek elé és azokon túl vezet.

E heideggeri gondolatok szolgálnak majd kiindulópontként Gadamer számára, amikor az *Igazság és módszer*ben centrális jelentőségűvé válik „a hermeneutikai kör és az előítéletek problémája”.

III. A hermeneutikai kör és az előítéletek problémája Gadamernél

Az *Igazság és módszer* II. részének II., *Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung* c. fejezetében Gadamer számára – Heideggerrel dialógusban – a hermeneutikai tapasztalat egész területének alapjává válik a hermeneutikai kör fogalma, amelyet az előítéletek rehabilitációja felől gondol tovább. Heideggernél még nem volt szó előítéletekről (*Vorurteile*), csak előzetes véleményről (*Vormeinung*), tételezésről, Gadamernél ezzel szemben a megértés körszerkezetének centrumává válik az előítélet kérdése, amely a legszorosabb értelemben összetartozik a hagyománnyal és autoritással, szinte váltófogalmak. A vizsgálódás tétje abban áll, hogy miként lehetséges a történelemhez való hozzáférésünk – hozzáférésünk tehát ahhoz, amiről a humán tudományok általában szólnak. „Azt a kérdést vizsgáljuk, hogy a hermeneutika... hogyan biztosíthatná a megértés történetiségét”, írja Gadamer.¹⁸ Ez az igény természetesen már

¹⁵ H.-G. Gadamer: IM², 300. (Kiemelés tőlem – L. Zs. M.)

¹⁶ M. Heidegger: LP², 32. §, 183.

¹⁷ Martin Heidegger: *A műalkotás eredete*. Ford. Bacsó Béla. = Uő: *Rejtekutak*. Bp. 2006. 10.: „A köznapi értelem arra int, hogy kerüljük el a kört, mivel az a logikával ellentétes. [...] végig kell mennünk ezen a körön. Ez semmiképp sem szükségmegoldás, és nem hiba. Erre az útra lépni: a gondolkodás ereje, ott maradni pedig: a gondolkodás ünnepe, feltéve, hogy a gondolkodás mesterség [Handwerk]. A mütől a művészetig vezető legfőbb lépés, akárcsak az ellenkező irányú: körbe vezet, de végül is ebben a körben forog minden egyes lépés, melyre kísérletet teszünk.”

¹⁸ H.-G. Gadamer: IM², 299.

Heideggernél is fellelhető abban a formában, hogy ha a „*körben forgást* a logika legelemibb szabályai szerint *circulus vitiosus*”-nak tekintjük, akkor „a történettudományi értelmezés problémáit a priori számúzzuk a szigorú megismerés köréből”.¹⁹ Közös pont tehát, hogy mindketten arra fókuszálnak, ami lehetővé teszi a hermeneutikai tapasztalatban rejlő végesség és a történeti tapasztalat jelentőségének kiemelését. A hermeneutikai kör heideggeri kiindulópontjából Gadamer kiemel egy nagyon fontos dilemmát: hogyan érvényesülhetnek egyszerre az „előítéleteink” és „maga a dolog” is? Hogyan lehetséges, hogy az interpretátor szükségképpen hermeneutikai körben mozog –mindig vannak előítéletei, előzetes megértései-véleményei, hiszen az emberi megértés eleve anticipatorikus (*Vorentwurf*) jellegű, „az értelem [...] csak azért válik érthetővé, mert a szöveget eleve bizonyos elvárásokkal olvassuk”, ugyanakkor az interpretátor feladata mégis az, hogy „magát a dolgot engedje érvényesülni”.²⁰ Ezzel a dilemmával már a modernitás és felvilágosodás tradíciója is szembesült, de a szituáció feloldását az előítélet diszkreditálásában látták, ezen alapul a tudományos megismerésnek az az igénye, hogy teljesen ki kell iktatni őket.²¹ Husserl is hasonlóképpen járt el *A filozófia mint szigorú tudományban*, amikor az előítéletmentességet tartotta szem előtt.²² Ezzel szemben Gadamer mellett érvel, hogy a „vagy-vagy” itt nem magától értetődő.

Tudniillik a felvilágosodásnak is van egy alapvető előítélete, amely épp a lényegét hordozza, ez pedig abban áll, hogy előítélettel viseltetik mindenféle előítélettel szemben. Gadamer ezen a ponton látja, hogy kritikailag kell beavatkozni és „revideálni kell, hogy szabaddá váljék az út a végesség helyes megértése felé”, mivel „csak a megértés lényegi előítéletserűségének az elismerésével éleződik ki igazán a hermeneutikai probléma”.²³

Gadamer szerint az előítélet elvi rehabilitációjára van szükség, ha nem akarjuk megtagadni a véges történeti létünkhöz való hozzáférést és a humántudományi megismerés lehetőségét. A gadameri elemzésben az *előítélet fogalma* önmagában semleges kifejezés, pozitívan és negatívan egyaránt értékelhető, csak a felvilágosodástól kapta számunkra megszokott negatív hangsúlyát. A felvilágosodás az előítéleteket a forrásuk alapján osztotta két csoportra: a tekintélyből és elhamarkodásból eredő előítéletekre, valamint lényegüket „a megalapozás hiányá”-ra korlátozta, így csak az számít előítéletnek, aminek nincs tárgyi alapja, megalapozatlan, vagyis

¹⁹ M. Heidegger: LI², 32. §, 182.

²⁰ H.-G. Gadamer: IM², 300. Vö. Jean Grondin: *The Philosophy of Gadamer*. London 2002. 84. skk.

²¹ H.-G. Gadamer: IM², 305.

²² E kérdéssel kapcsolatban Varga Péter András tanulmánya tartalmaz érdekes felvetéseket arra vonatkozóan, hogy a hermeneutikai kör gondolata tükröződik-e valamilyen formában Husserl fejtegetéseiben, azoknál a szöveg-helyeknél, ahol a *Logikai vizsgálódásokban* vagy a *Válság*-kötetben Husserl a ciccakk mozgás módszeréről beszél. (Varga Péter András: *Hermeneutika és fenomenológia. Gadamer késői közelítése Husserl fenomenológiájához és hermeneutikai megfontolások Edmund Husserl fenomenológiájában.* = „Szót érteni egymással”. *Hermeneutika, tudományok, dialógus*. Szerk. Fehér M István et al. Bp. 175–205. Lásd továbbá Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Szerk. Walter Biemel. Husserliana 6. Den Haag 1954. 59. = Magyarul Uő: *Az európai tudományok válsága*. I. Ford. Berényi Gábor–Mezei Balázs. Bp. 1998. 83.) A tanulmány fölveti azt a kérdést, hogy a ciccakk mozgásban rejlő körkörösség Husserlnél milyen szinteken megy végbe, de végül nem derül ki, hogy milyen hatókörben érvényes, továbbá hogyan egyeztethető össze az epoché a fenomenológiai redukció és az előítéletmentesség husserli gondolatával. Egy további vizsgálatra azért volna szükség, mert Gadamer fogalomtörténeti fejtegetései többek között azt is tisztázzák, hogy nem minden cirkularitás kapcsolható össze a hermeneutikai kör gondolatával; a filozófiai tradícióban a kör sokszor és sokféleképpen használt geometriai metafora, amelynek túlzott használatától még maga Heidegger is elhatárolódik a *Lét és időben* (SZ 153, 314.).

²³ H.-G. Gadamer: IM² 310. és 304.

olyan ítélet, melyet ellenőrzés nélkül hozunk. Mindent az ész ítélőszéke előtt kell igazolni, legitimitást (érvényességet) egyedül ez kölcsönöz. Gadamer szerint a fő probléma az, hogy a megalapozatlanságba a tévedést is belelátták, az előítélet negatív értelmében benne rejtett, hogy már eleve hamis ítélet, nem számoltak azzal, hogy a megalapozatlan ítélet is lehet igaz. Az egyes országokban mégis ingadozások mutatkoznak, míg Angliában és Franciaországban a felvilágosodás az előítéletektől való tökéletes megszabadulás eszméjét követte, addig a német felvilágosodás, amely Luther reformátori munkájához is kapcsolódott, elismerte a keresztény vallás „igaz előítéleteit”, azt a gondolatot, hogy „igaz előítéletekben nevelkedtünk”.²⁴ Sohasem vizsgálhatunk felül mindent. Sokkal többet kell elfogadnunk (mint felülvizsgálunk vagy elvetnünk) ahhoz, hogy egyáltalán élhessünk. Gadamer úgy fogalmaz, hogy „nem annyira ítéletei, mint – inkább – előítéletei alkotják az egyén létének történeti valóságát”.²⁵ Végso soron az előítéletek segítenek a mindennapokban élni bennünket. Gadamer hivatkozik az előítélet latin eredetű, a római jogból ismert *praejudicium* (praejudiciális eljárás) fogalmára, esetére is, amelyből a mai szó ered. A bírói eljárásban ennek megfelelően előítéletnek nevezik azt a bírót által hozott előzetes jogi döntést (*Vorentscheidung*), amelyre a végso ítélet megszületése előtt kerül sor.²⁶ A bírót a tényleges per lefolytatása előtt átveheti a per dokumentumait, és ez alapján alakul ki az ügyre vonatkozó nézőpontja, ami meghatározza a per lefolytatásának mikéntjét. Nem mindegy milyen dokumentumokat kap kézhez, bármi körvonalazódjék, ez annak számára, aki körül jogi vita folyik, szűkíti az esélyeket, de ez az előzetes ítélet a tényekkel szembeesítve minden további nélkül korrigálható, vagy utólagos ítéletté alakítható. A *praejudicium* lényegéhez azonban hozzátartozik, hogy a negatív mellett pozitív hangsúlyt is kaphat, a bírót képes *pro és kontra*jól is dönteni, vannak jogos előítéletek (*préjugés légitimes*).

Gadamer az előítéletek „produktivitását” pontosan azáltal mutatja be, hogy Heidegger körfelfogása mentén szétválasztja azt, ami a felvilágosodásban összerosódott: különbséget tesz a dogmatikus és az előítéletes gondolkodás között.²⁷ A felvilágosodás előítélet-kritikája valójában nem más, mint a dogmatikus gondolkodás bírálata, így az előítéleteknek csak pejoratív értelme van. Ezzel szemben fogalmazza meg Kant, hogy „merj a magad értelmére támaszkodni!” *Sapere aude!* Természetesen Kantnál a dogmatizmus metafizikai dogmatizmust jelent (a *Schwärmerei* gondolatról mint a metafizikusok tapasztalaton túllépő álmodozó rajongásának bírálatairól van szó), de szélesebb körben a felvilágosodás bibliakritikája a Szentírás dogmatikus igényei ellen is fellépett. Módszertanilag Gadamer Kantot követi az *Ész és gyakorlati filozófia* című 1986-os tanulmányában, amikor a dogmatizmus ellen szólal fel: „mi más volna a fenomenológiai gondolkodás mint az anti-dogmatizmusban való iskolázottság? [...] Valójában nagy példaképeinket, Platont, Arisztotelészt és Kantot is ugyanebben az anti-dogmatikus szellemben kellene olvasnunk”.²⁸ A kanti kritikáknál Gadamer számára nem az a fontos, hogy beteljesült-e, hanem inkább az, hogy mi is ott voltunk-e, vagy ott vagyunk-e ma is e kritika eseményénél. A dogmatizmus – Kantot követve Gadamer számára – nem egyszerűen tartalmi jellegű, nem azt jelenti ebben a kontextusban, hogy dogmaként (hitigazságként) hiszünk valamiben, megkérdőjelezhetetlen tartalma van a számunkra, hanem a dogmatizmus éppúgy eljárás mód,

²⁴ H.-G. Gadamer: IM², 307, vö. 305.

²⁵ H.-G. Gadamer: IM², 311.

²⁶ H.-G. Gadamer: GW 1, 275.

²⁷ H.-G. Gadamer: GW 2, 224.

²⁸ H.-G. Gadamer: *Vernunft und praktische Philosophie*. = GW 10. Tübingen 1995. 259.

gondolkodói beállítottság, miként az antidogmatizmus. Antidogmatikus módon eljárni annyi, mint újra hozzáférhetővé tenni a diszkusszió, a megvitatás vagy akár a felfüggesztés (*epoché*) számára. Nem az a probléma, ha valamit dogmaként fogadunk el, hanem az, ha úgy deklarálunk valamit dogmaként, hogy az már eleve kizárja a megvitatás és dialógus lehetőségét.

Gadamer elismeri a kanti észkritikát, hogy „különleges erőfeszítésre van szükség ahhoz, hogy megszabaduljunk az [...] előítélettől”,²⁹ de azt is látja, hogy az előítélet diszkreditálása nem oldja meg a valódi problémát (ti. a hermeneutikai problémát). A felvilágosodás romantikus kritikája szintén nem megoldás. A felvilágosodás előfeltevésének előjelét ugyan megfordította, a haladás gondolatot felváltotta a restaurációra való törekvéssel, de a felvilágosodás kori alapsémát továbbra is magától értetődőnek tekintette, érintetlenül hagyta. Ugyanabban a gondolkodási sémában mozog a felvilágosodás romantikus kritikája is, így „maga is felvilágosodásba torkollik, miközben történettudományként bontakozik ki”.³⁰ Dilthey-t és a történeti iskolát a historizmus jellemzi: az egész múltat, sőt a kortársak gondolkodását is csak „történetileg” megérthetőnek tartják. A historizmusnak e múlthoz való viszonya Gadamer szerint hasonlatos a terapeutikus kezelés, a bírói kihallgatás vagy a pedagógiai vizsgaszituáció helyzetéhez, ahol nem egyenlő partnerek állnak egymással szemben, de ezekben az esetekben nem a megértés normál helyzetéről van szó. Gadamer ugyanis feltételezi a partnervizonyt, a kiegyenlítetttséget, az aszimmetria viszont nem a dialogikus léthez tartozik (hanem hallgatólagosan magában rejt a visszaélés gondolatát). A 19. századi történettudományok historicista szellemben megpróbálták a múltat objektív vizsgálódás tárgyává tenni, Gadamer azonban rávilágított arra, hogy a tiszta objektivitás sem a múlt, sem a jelen vonatkozásában nem létezik, hanem mindkét esetben értelmezőként létezem. Nincs jobban értés, hanem amikor egyáltalán megérték, akkor másként érték. A historizmuskritika összefüggésében a múlthoz való viszony nem különbözik a saját jelenünkhöz való viszonytól. A történelemből nem tudjuk kireflektálni magunkat, saját szubjektivitásunkat nem tudjuk kiiktatni, így az előítéletmentességre való törekvés vagy az előítéletek diszkreditálása csupán arra utal, hogy nem vagyunk tisztában saját végességünkkel. Az előítéletek a megértés történetiségének szerkezetéhez tartoznak, így valójában minden megértésnek számolnia kell a saját előítéleteivel. Nem az előítéletek jelentenek problémát, hanem a „fel nem ismert előítéletek halmaza az, ami sükketté tesz bennünket a hagyományban megszólaló dolog iránt”.³¹ A fel-nem-ismert előítélet hátulról irányít, úgy érvényesül minden megértésben, hogy nem változtatható meg. A tudatlan előítéletek azok, amelyek megakadályozzák, hogy „magára a dologra” hagyatkozzunk, ellenben az előítéletek tudatosítása megnyitja a „dolog” felé, és éppenséggel lehet a hermeneutikailag iskolázott tudat (*ein hermeneutisch geschultes Bewußtsein*) fogékonysága a szöveg mássága iránt.³² Gadamer hermeneutikai alaptézise a historizmussal szemben – a történeti megismerés lényegét tekintve – megkívánja, hogy a tradícióra a kérdés és válasz logikáját alkalmazzuk. A tradíciót akkor értjük meg, ha rekonstruáljuk az előzetes kérdést, melyre ő maga volt a válasz. Gadamer számára önmagában a tradíció kritikája „szintiszta árnyékbokszolás”,³³ de nem a tradíció magától értetődő uralmát hirdeti, hanem egy kritikai eszmélkedést, amely a tradíció igazsága felé fordul.

²⁹ H.-G. Gadamer: IM², 306.

³⁰ H.-G. Gadamer: IM², 309. sk.

³¹ H.-G. Gadamer: IM², 304.

³² H.-G. Gadamer: GW 2, 60.

³³ H.-G. Gadamer: IM², 411.

A „hermeneutikailag iskolázott tudat” (*hermeneutisch geschultes Bewußtsein*) Gadamer számára azt jelenti, a megértésnek arra kell törekednie, hogy az előítéleteit, „anticipációit ne csak egyszerűen végrehajtsa, hanem *tudatosítsa is magában*, hogy ellenőrizni tudja őket”.³⁴ Ennek elvi szintű megfogalmazása abban áll, amit Gadamer „*Empfänglichkeit*”-nak nevezett: „a hermeneutikailag iskolázott tudatnak eleve fogékonynak (*empfänglich* – Bonyhai Gábor és Fehér M. István fordításában) kell lennie a szöveg mássága iránt”.³⁵ Fehér M. István szép elemzése mutatott rá, hogy más kontextusban – a tanító és diák között a taníthatóság kérdésében – már Schelling 1841-es berlini székfoglaló előadásában is ugyanerről a fogékonyságról van szó.³⁶ Az *Igazság és módszer* egyéb szöveghelyein szintén ezt fogalmazza meg a „tökéletesség [meg]előlegezésének” (*Vorgriff der Vollkommenheit*) gondolata.³⁷ „Eszerint csak azt lehet megérteni, ami valóban tökéletes értelemegységet alkot”, „mindig előfeltételezzük a tökéletességet, amikor egy szöveget olvasunk, s csak akkor kezdünk kételkedni a hagyományban... ha ez az előfeltevés elégtelennek bizonyul, azaz a szöveg nem válik érthetővé”.³⁸ Egy szöveg idegensége akkor áll előttünk először, amikor megértése minden nyitottságunk és erőfeszítésünk ellenére sem jár sikerrel. Ám ez az idegenség a hermeneutikai probléma igazi helye. Egyfelől igaz az, hogy „[a]ki egy szöveget meg akar érteni, az mindig felvázolásokat végez”, tehát „a szöveget eleve bizonyos [értelem]elvárásokkal olvassuk”,³⁹ másfelől a hermeneutikai tapasztalat igazi helye – idegenség és ismerőség között – egy olyan előre láthatatlan és váratlan esemény bekövetkezése, amely keresztülhúzza elvárásainkat.⁴⁰ Gadamernél a tapasztalatok negativitása abban az értelemben játszik döntő szerepet, ahogyan a hagyománnyal való találkozásban is érvényesül. „A hagyománnyal való minden találkozás – írja – tapasztalja a szöveg és a jelen közti feszültséget. A hermeneutikai feladat abban áll, hogy ezt a feszültséget naiv összehangolással ne leplezzük el, hanem tudatosan bontsuk ki.”⁴¹ A másság iránti fogékonyság így két oldalról is főnáll: „magában foglalja *saját előzetes véleményeink és előítéleteink vállalását*, melyben megmutatkozik *a mi másságunk*.” Másfelől „[t]udatában kell lennünk saját elfogultságunknak, hogy maga a *szöveg megmutatkozzék a maga másságában*, s ezzel lehetővé váljék számára, hogy *tárgyi igazságát kijátszhassa* a mi előzetes véleményünkkel szemben.”⁴² A hagyománnyal találkozni éppen azt jelenti, hogy valami megszólít bennünket, megértésre ösztönöz, erre pedig csak az képes, ami előítéleteinket játékba hozza, és próbára teszi. E próbára tételnek Gadamer szerint mindig kérdésstruktúrája van, s csak ebben a folyamatban lehet egyértelműen megkülönbözteti egymástól: (1) a megértést biztosító igaz előítéleteket (ahol az előítéletek mint a megértés feltételei vannak jelen) és (2) a hamis előítéleteket, melyek félreértésekhez, elfogultságokhoz vezetnek.⁴³ Minden

³⁴ H.-G. Gadamer: IM², 303. (Kiemelés tőlem – L. Zs. M.)

³⁵ H.-G. Gadamer: GW 1, 273. = IM² 303.

³⁶ Lásd e kérdés teljes körű, igen alapos kifejtését Fehér M. István részéről. – Fehér M. István: *A másik igazsága. Fehér M. István válaszol Olay Csaba kérdéseire. = A másik igazsága. Ünnepi kötet Fehér M. István tiszteletére.* Szerk. Lengyel Zsuzsanna Mariann–Jani Anna. Bp. 2012. 280–282, 320.

³⁷ H.-G. Gadamer: GW 1, 299, 300. 224. lbj, 376. = magyarul: IM², 411, 329.

³⁸ H.-G. Gadamer: IM², 329.

³⁹ H.-G. Gadamer: IM², 300.

⁴⁰ Lásd ehhez Olay Csaba tanulmányát, amely szerint Gadamer hermeneutikája felfogható úgy, mint ami a nem sematizálható tapasztalatok leírása és benne a tapasztalatok negativitása játszik meghatározó szerepet. – Olay Csaba: *Regulázatlan tapasztalat. A tapasztalat értelmezése Gadamernél és Adornónál.* Magyar Filozófiai Szemle 55(2011). 4. 50–66.

⁴¹ H.-G. Gadamer: IM², 342.

⁴² H.-G. Gadamer: IM², 303. (Kiemelés tőlem – L. Zs. M.)

⁴³ H.-G. Gadamer: IM², 334.

megértés felvázolását végez, de ezek a vázlatok (*Vorentwurf*) előlegezések, melyeket a „dolgoknak” kell igazolniuk, „itt nincs más »objektivitás«, mint az az igazolás, melyet egy előzetes vélemény a kidolgozása révén nyer”.⁴⁴ Nem arról van szó, hogy objektíven vissza kellene tükröznöm, amit észlelek, amit mondanak nekem, vagy amit a természetben megfigyelek, hanem először inkább meg kell próbálnom hagyni, hogy a jelenség mintegy „önmaga által” megmutatkozzon. De a valósághoz mindig értelmezői műveletekkel férek csak hozzá. A természetes fogalomalkotás nyelvi folyamatában, ahol „a nyelv jelentéselete a fogalomalkotás állandó folyamata révén fejleszti tovább önmagát”,⁴⁵ a szavak használata nem leképezés, nem az általános alá foglalt esetként fogjuk fel azt, amit megneveznek, hanem a „nyelv alapvető metaforikájában” kifejezéseket viszünk át más dolgokra, a magunk bővülő tapasztalatát követjük. Gadamer számára döntő, hogy a megértés hermeneutikai köre „koncentrikus körökben” (*in konzentrischen Kreisen*) alakul ki, lényege szerint folyamatosan bővíti a megértendő értelem egységét.⁴⁶ Természetesen Gadamer kizárja a történelem végét tételező hegeli abszolút nézőpont lehetőségét, sokkal inkább arról van szó, hogy a megértés hermeneutikai körében a dolog kerüljön napvilágra, s ebben az értelemben valamilyen *felfedezett* tehetünk. A „szöveg mássága” iránti fogékonyságból és „a saját másságunk” (előítéleteink, elfogultságaink) vállalásából új tapasztalat jön létre, s ez az, amit Gadamer az *Igazság és módszer* jelentős szöveghelyein horizontösszeolvadásnak (*Horizontverschmelzung*) nevez. Ahol nincs új tapasztalat, ott a horizontok eleve egyeznek, nincs minék összeolvadnia. Ezekre a kérdésekre fog néhány évvel később Habermas érzékenyen reagálni.

IV. Gadamer és Habermas vitája a hermeneutikai körről

Az *Igazság és módszer* hatástörténetéhez tartozik, hogy 1960-as megjelenése élénk reakciókat váltott ki, számos elmélyült, részletes recenzió született. Gadamer és Habermas diskussziója 1967-ben kezdődött, két fordulóban zajlott le, majd egy szélesebb hatókörű vitát generált, amelybe a frankfurti iskola tagjai, pl. Karl Otto Apel, Rüdiger Bubner, Hans Joachim Giegel és Claus Bormann), is bekapcsolódtak.⁴⁷ Itt nincs tér magát a vitát tárgyalni, de a megértés

⁴⁴ H.-G. Gadamer: IM², 301.

⁴⁵ H.-G. Gadamer: IM², 475, vö. IM, 299.

⁴⁶ H.-G. Gadamer: GW 1, 57.

⁴⁷ A dokumentumok jól ismertek. A vita Habermas 1967-es recenziójával kezdődik. – Jürgen Habermas: *Ein Literaturbericht: Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main 1967. 251–290. (Magyarul: Jürgen Habermas: *A hermeneutikai megközelítés*. = Uő: *A társadalomtudományok logikája (Szakirodalmi áttekintés)*. Ford. Bacsó Béla et al. Bp. 1994. 207–247.) Habermas 1967-ben közzétett recenziója először a Gadamer és Helmuth Kuhn által kiadott *Philosophische Rundschau* mellékleteként jelent meg (5. Füz. Tübingen 1967). E recenzió újabb változata *Zu Gadamer's 'Wahrheit und Methode'* címmel olvasható a *Hermeneutika és ideológiakritika* c. kötetben. = *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Szerk. K.-O. Apel. Frankfurt am Main 1971. 45–56. Szintén 1967-ben jelent meg Gadamernek e habermasi kritikára adott válasza *Retorika, hermeneutika és ideológiakritika* címmel. = Uő: *Kleine Schriften I. Philosophie–Hermeneutik*. Tübingen 1967. 113–130, újranyomva: *Hermeneutik und Ideologiekritik*. 57–82. Lásd még Gadamer: GW 2. 232–250. Magyarul: *Retorika, hermeneutika es ideológiakritika*. = *Filozófiai hermeneutika*. Szerk. Bacsó Béla. Bp. 1990 171–188.

A második forduló Habermas válaszával kezdődik, amelyet *A hermeneutika univerzalitásigénye* címmel 1970-ben publikált a Gadamer 70. születésnapjára összeállított *Hermeneutika és dialektika* című *Festschrift* keretében. – *Hermeneutik und Ideologiekritik*. 120–159. = magyarul Uő: *A hermeneutika univerzalitásigénye*. Ford. Bacsó Béla. Helikon 27(1981). 2–3. 278–290. Végül lásd Gadamer 1971-es összegző válaszát *Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik* címmel a *Hermeneutika és ideológia kritika* kötetben: *Hermeneutik und Ideologiekritik*. 283–317.

körszerkezetét érintő szempontokat érdemes kiemelni.⁴⁸ Habermas neomarxista politikafilozófiai nézőpontja, amely a felvilágosodás emancipatorikus és észkritisikai eszméjét védelmezte, éppenséggel Gadamernek az előítélet, a tradíció és autoritás rehabilitálására és a horizontok összeolvadására vonatkozó gondolatait bírálta. Mint ismeretes, a felek ugyan egyetértettek abban, hogy szükség van a modern társadalmak visszásságainak kimondására, és fontos az emberi szabadság, illetve a társadalmi együttélés javítása, de két eltérő világnézet felől érkeztek a diskusszióba. Gadamer a szellemtudományi hagyományt vitte tovább teljesen új és radikális formában, amennyiben a hermeneutika retorikai dimenziójának jelentőségét erősítette föl, és a humanista vezérfogalmakból kiindulva a *Bildung*-hagyományait és a humanitás fontosságát emelte ki (Hegelre és Herderre visszanyúlva).

A megértés köre Gadamernél és Habermas kritikája

A hermeneutikai kör gondolatában Habermas már 1967-ben a történeti relativizmus veszélyét látta.⁴⁹ Elismerte Gadamer historizmuskritikáját, azt, hogy a múlt objektív rekonstrukciója nem lehetséges, de bírálta a megértés történetiségének gadameri felfogását: annak gondolatát, hogy a hatástörténetben benne állunk, a megértésnek van egy része, ami nem rajtunk múlik, ami történik velünk, aminek ki vagyunk szolgáltatva, vagy más szavakkal, magától értetődő előítéleteinket nem tudjuk végérvényesen feltárni.⁵⁰ Gadamer konzervativizmusát Habermas abban látja, hogy „előítélettel viseltek a hagyomány legitimált előítéletei iránt”.⁵¹ Habermas szerint a megértés előítélet-struktúrája túlmutat az előítéletek egyszerű rehabilitációján, amennyiben az előítéleteknek a megértésben játszott meghaladhatatlan szerepét hangsúlyozza. Habermas átfogó bírálata elsősorban a hermeneutikai kör *univerzalitására* vonatkozik, arra a gondolatra, hogy létünk minden aspektusában hermeneutikai jellegű volna. A hermeneutika nyelvi (habermasi kifejezéssel: kommunikatív) dimenzióban mozog, amellyel Habermasnak az a problémája, hogy a nyelvi kommunikáció „szisztematikusan torzított (systematisch verzerrt)”, tudattalan társadalmi mechanizmusok uralják.

Habermas módszeresen kiművelhetőnek tekint egy olyanfajta metahermeneutikai reflexiót, amely az előítélet struktúráját képes átvilágítani, s „megrendíti az életpraxis dogmatikáját (wird die Dogmatik der Lebenspraxis erschüttert)”; Gadamerrel szembeállítva Habermas e saját megközelítését az ideológiakritikában látja, amelynek szinonimája a „reflexió ereje (die Kraft der Reflexion)”.⁵² A reflexió ereje mélyebbre hatolna, mint a hermeneutikai dimenzió, mivel ez a kritikai és explanatorikus szint magában foglalja az ideológiák társadalmi kritikáját és az ideológiai torzítások feltárását (explorációját) is. Habermas szerint a hermeneutikából hiányzik a kritika, amennyiben Gadamer nem ad választ arra, miként mondható ki a fennálló társadalmi rend (és politika) kritikája. Habermas kritika-fogalma viszont támadható abból a szempontból, hogy elsősorban egy szűkített társadalmi és politikai kontextusban használja. Ennek felel meg

⁴⁸ Lásd ehhez Habermas: *Zu Gadamer's 'Wahrheit und Methode'*. 48. skk; Uő: *Der Universtätsanspruch der Hermeneutik*. 156. skk.

⁴⁹ J. Habermas: *A hermeneutikai megközelítés*. 247, és Uő: *Zu Gadamer's 'Wahrheit und Methode'*. 55.

⁵⁰ J. Habermas: *Zu Gadamer's 'Wahrheit und Methode'*. 47. Habermas Gadamert idézi, lásd IM 274. sk.

⁵¹ J. Habermas: *Zu Gadamer's 'Wahrheit und Methode'*. 49.

⁵² J. Habermas: *Zu Gadamer's 'Wahrheit und Methode'*. 47–48. = magyarul: 239–241; továbbá uo. 48. = magyarul: 240.

az a tézise is, hogy Gadamer tradíció-felfogása nem nyitja meg a kritika lehetőségét, ezért túl konzervatív.

A hermeneutikai kör univerzalizálásának bírálatát „nyelv-előtti kognitív sémák” feltárásával folytatja. Habermas szerint meghaladható a dialogikus köznyelv, ahol a köznyelvi kommunikáció patológiája érvényesül. A pszichoanalízis és az ideológiakritika segítségével megvalósíthatónak lát egy olyan „explanatorikus megértés”-t, amely átlépné a hermeneutikai megértés korlátait.⁵³ A gadameri hermeneutika eszerint elfedi azt a lehetőséget, hogy a „konszenzus lehet pszeudokommunikáció eredménye”, a hagyományban mint nyelvi történelemben hatalmi viszonyok is hagyományozódnak, „nem csak a nyelv objektivitása, hanem a hatalmi viszonyok repressziója is érvényesül”.⁵⁴ Habermas szerint emiatt „minden konszenzus [...] esetén fennáll a gyanú, hogy pszeudokommunikatív módon kikényszerített”.⁵⁵

Gadamer vizontváltásai

Gadamer 1971-ben oly módon érvelt a relativizmussal szemben, hogy az kizárólag akkor probléma, ha az „abszolút tudás” nézőpontjából indulunk ki.⁵⁶ Az abszolút tudás nézőpontja – Gadamer szerint – azonban meghaladható, ha a történelmet platóni dualizmus (a fenomének és magában való világának szétszakítása) nélkül s ebben az értelemben véve kizárólagos valóságként fogjuk fel. Gadamer historizmuskritikája igen lényeges a relativizmussal való számvetésében, ebben ugyanis körvonalazódik, hogy nem a relativizmus veszélye áll fenn, sokkal inkább a dogmatizmusé, Gadamer szerint a „relativizmus Habermas találmánya”.⁵⁷ Elsőként Fehér M. István összegezte Heideggernek a relativizmus elleni érvelését, amelyre Gadamer is támaszkodott:⁵⁸ eszerint a világhoz való megismerő-teoretikus viszonyulásnak a horizontján körvonalazódik valami olyasmí, mint az abszolút-relatív ellentéte, s az a lehetőség, hogy a teoretikus a végességét az abszolútum végtelenségébe próbálja átvezetni és megszüntetni; Heidegger szerint a neokantiánusok, Husserl és a historicisták részéről ez is egy módja annak, ahogyan a végességünkhöz viszonyulhatunk. Ami a teoretikus igazságfogalomnak nem tesz eleget, azt ez a beállítódás relativizmusként ítéli el. Eszerint ami igaz, az abszolút módon, minden időre igaz. Minden igazság: örök igazság. Ha az eredeti léttapasztalathoz visszanyúlva a teoretikus beállítódás mögé kérdezzük vissza, akkor viszont megdőlnék az abszolút-relatív megkülönböztetés alapjai. A relatívnak csak addig van értelme és létjogosultsága, amíg értelmes az abszolút. Heidegger ilyenformán képes egy azonos előfeltevéseken alapuló kritika keretében elutasítani mind az abszolutizmust, mind a relativizmust-szepticismust.

Habermas a felvilágosodás eszmét elfogadva teljességgel szembeállítja a tekintélyt az észszel; a kettő kizárja egymást, s ebből a nézőpontból Gadamer modernitás- és felvilágosodáskritikája váltott ki belőle bírálatot. Itt igen jelentős az, amire Robert Dostal mutat rá, hogy

⁵³ J. Habermas: *Der Universtätsanspruch der Hermeneutik*. 150.

⁵⁴ Uo. 152. sk. = magyarul: uo. 288. sk.

⁵⁵ Uo.

⁵⁶ H.-G. Gadamer: *Replik*. 299.

⁵⁷ Hans-Georg Gadamer: *A művészet, amely szerint nem lehet igazunk*. Dieter Mensch és Ingeborg Breuer interjúja H.-G. Gadamerrel. Kellék 18/20(2001). 89–95. Itt: 94.

⁵⁸ Fehér M. István: *Destrukció és applikáció, avagy a filozófia mint 'saját korának filozófiája'*. *Történelem és történetiség Heidegger és Gadamer gondolkodásában*. Világosság 43(2002). 4–7. sz. 19–33, különösen 25. skk.

Gadamer számára a felvilágosodás nem egységes fenomén, hanem Kant esetében a *felvilágosodás* legalább *kétféle* – igen differenciált – *fogalmát* hozza játékba.⁵⁹ A korai modernitás lesz Gadamer számára a *rossz felvilágosodás* (*die schlechten Aufklärung*),⁶⁰ s ugyanennek szinonimája a radikális vagy teljes, tökéletes felvilágosodás (*völlige Aufklärung, vollendete Aufklärung, die Vollendung der Aufklärung*) eszméje,⁶¹ ami tovább él ugyan a 20. század logikai pozitívizmusában és az utilitarizmusban, de történetileg csupán egy rövid korszakot jelent, amelynek felszámolását már Descartes elkezdte, Rousseau és Kant pedig sikeresen meghaladják. Gadamer felvilágosodáskritikája tehát a korai modernitás felvilágosodásprojektjére vonatkozik, a feltétlen észhitre, a haladás-optimizmusra... stb. Létezik azonban jó értelemben vett felvilágosodás is, ami Kantnak a *Mi a felvilágosodás?* c. írásához kapcsolódva, a *gondolkodás (ön)felszabadításának* mozzanatát jelenti. „A filozófia felvilágosítás (*Aufklärung*), azonban éppen önnön dogmatizmusával szemben is felvilágosítás”, írja Gadamer.⁶² Gadamerre Heidegger hatása mellett saját önértelmezése szerint barátjának és kollégájának, Gerghard Krügernek (Hartmann és Heidegger-tanítvány) a felvilágosodással és kanti morálfilozófiával kapcsolatos értelmezése volt közvetlen hatással.⁶³ A szellemtudományok sajátzerűségét Gadamer az emberformálásban, az ember képzésében, a művelt állampolgári létben látja, összegezve a német *Bildung*-hagyományt gondolja tovább. A *phronesis* felől van mondanivalója, a retorikai tradíció témakörét újítja meg, és a retorikai dimenzió kiemelése összefügg a hermeneutika univerzalizálásának kérdésével. A hermeneutikai dimenzió egyetemességét, a tapasztalat nyelviségének a társadalmi lét egészét átható dimenzióját a retorikai tradíció által igazolja.

Gadamer emellett rámutat Habermas előítéleteire. A Habermas által megnevezett eljárás, az „emancipatorikus reflexió”⁶⁴ sohasem képes sem feloldani, sem tudatosítani mindazt, ami őt magát meghatározza. A módszeresen kiművelt reflexió partikuláris marad a hermeneutikai dimenzióhoz képest. Gadamer egyetért az ideológiakritika szükségességével, de Habermas leleplező szándéka helyett a megértés igénye felől. Habermas emancipatorikus igényei mögött is a leleplezés vágya rejlik, nem megértés. Gadamer 1971-es *Replikájában* elfogadja Habermastól a tudományok tényének, a nyelv-elöttes sémáknak és a metanyelvi kommunikációnak a létezését, de felhívja a figyelmet arra, hogy minden, aminek Habermas elsőbbséget tulajdonít a nyelvvel szemben, a nyelv által válik először közölhetővé és megérthetővé. A nyelv közegéből semmilyen tapasztalat nem vonhatja ki magát. A habermasi ideológiakritika azért eredménytelen, mert benne Habermas a pszichoanalízis modelljét követi, a terapeutikus eljárás és a leleplezés igénye felől, ez a praxis azonban nem éri el a célját. A habermasi *pszichoanalitikus modell keretében* éppenséggel az egyenjogúság (az emancipáció elve) sérül, azaz lehetetlenné válik a dialogikus viszony, a partnerviszony lehetősége. Nincs szó arról, hogy Gadamer ellelenezné az emancipációt, de figyelmeztet arra, hogy a habermasi „emancipatorikus reflexió fogalma túlságosan homályos”.⁶⁵ Az emancipáció a római jogban az állampolgári értelemben vett

⁵⁹ Robert Dostal: *Gadamer; Kant and the Enlightenment*. Scholarship, Research and Creative Workat Bryn Mawr Collage 1–22. http://repository.brynmawr.edu/phylosophy_pubs

⁶⁰ H.-G. Gadamer: *Neuzeit und Aufklärung*. = GW4, 64.

⁶¹ H.-G. Gadamer: GW 1, 383, 278, 280. = IM² 418, 308, 309. Vö. GW 2, 416. sk. 453, 83: „absolute Aufklärung”.

⁶² H.-G. Gadamer: *Selbst darstellung Hans-Georg Gadamer*. = GW 2, 492.

⁶³ H.-G. Gadamer: *Philosophische Begegnungen*. = GW 10, 415, 417.

⁶⁴ H.-G. Gadamer: IM², 608.

⁶⁵ H.-G. Gadamer: IM², 608.

nagykorúság kérdéséhez kapcsolódott, Németország területén pedig egészen a 19–20. század elejéig a művelt állampolgári léttel, az emberformálással állt kapcsolatban. Amennyiben az egyenjogúság Lutherhez és a reformáció alapvető törekvéseihez hozzátartozik, a tudás általi emancipációról (egyenjogúságról) van szó, arról az igényről, hogy a tudást minél szélesebb körben hozzáférhetővé tegyék. A reformáció e tekintetben igen sokat tett, lényeges fordulópontot jelentett. „A megértés – írja Gadamer ennek jegyében – nem a tudattalan motívumok felvilágosításában csúcsosodik ki”,⁶⁶ a társadalmi kommunikáció deficitjei ugyanis nem redukálhatók a kommunikáció patológiájára, hanem olyan nézeteltérésekre, érdek-különbségekre és eltérő tapasztalatokra vezethetők vissza, amelyeket nem lehet kívülről érkező felvilágosítással – sem ideológiakritikával, sem pszichoanalízissel – feloldani. Épp itt van szerepe a retorikának és a hermeneutikának.

Gadamer 1967 és 1971 között a konzervativizmus vádra még nem igazán reagált, de később a *Tradíció és emancipáció* témájáról Dottorival folytatott beszélgetése során két évvel a halála előtt világossá tette, hogy a Habermas által neki tulajdonított bármiféle konzervativizmus teljesen idegen tőle.⁶⁷ Theodor Lessing a híres *Európa és Ázsia* c. könyvének hatására a konzervativizmus már 1918-tól kezdve idegen tőle. Gadamer számára saját konzervativizmusa – ha egyáltalán helyénvaló ez a kifejezés – egy olyan „konzervativizmus”, amely az életpasztalet belátásain alapul, „egy olyan generációé, mely túl van a német történelem három nagy katalizmáján, anélkül, hogy valaha is a fennálló társadalmi rendszer valamiféle forradalmi megrázkódtatásáig jutott volna el”.⁶⁸

A *Dottori-interjúban* Habermasnak ama régi vádjával szemben, hogy az *Igazság és módszer* tradíciófelfogása túl konzervatív, Gadamer a tradícióhoz való viszonyban megkülönbözteti egymástól az *autoritás* kétféle fogalmát. A tradíció autoritásának fogalma egyfelől valóban jelezhet olyan világviszonyt, ami autoritarizmushoz vezet. Az autoritást ebben a jelentésében maga Gadamer is elutasította. Különbség van azonban a konszenzusból vagy belátásból eredő autoritás és az elnyomásból eredő, hatalmi autoritás között. Latin megfogalmazásban különbség van *auctoritas* és *potestas*, a tekintély és hatalom között. A *potestással*, hatalommal rendelkező akár erőszakkal, kényszerrel is tudja a befolyását érvényesíteni, ez autoritarizmushoz vezet. Az *auctoritas* ellenben az elismerésből ered; maga a szó is nehezen fordítható magyarra, sokkal többet jelent a mai autoritás-tektintély szónál. Rómában emberek kiválóságára és ebből eredő tekintélyére, erejére, jelentős közéleti szerepére utalt, amely révén az auktoritással bíró személy – a jelentősége révén – befolyással volt az eseményekre. (Magisztrátusok, a szenátus tagjai, a papok és egyes magánszemélyek is rendelkeztek *auctoritással*.) Habermas félreértése, hogy a vita folyamán e distinkciónak nem volt tudatában. Gadamer olvasatában az *autoritással* kapcsolatban a döntő dolog az, hogy nem a tradícióból ered, hanem az önálló ítéletalkotásból, a belátásból. Nem indoktrináció eredménye. Az indoktrináció morálisan elítélendő nevelés- és képzésforma, amit Gadamer teljességgel elutasított a tradíció vonatkozásában, mivel ez esetben befolyásolással, manipulációval vesznek rá alárendelt személyeket politikai/vallási vagy egyéb kulturális eszmék elfogadására, s ez minden esetben káros, mivel nem belátáson alapul. Etikátlansága abban áll, hogy figyelmen kívül hagyja a személy emberi jogait, ideologizálja

⁶⁶ H.-G. Gadamer: *Replik*. 272.

⁶⁷ Hans-Georg Gadamer: *A Century of Philosophy. A Conversation with Riccardo Dottori*. New York–London 2003. 99.

⁶⁸ H.-G. Gadamer: *Retorika, hermeneutika es ideológiakritika*. 183.

az egyéneket, észrevétlenül elnyomja a nevelt személyek véleményét, a kritikai gondolkodást, a szabad akaratot. A tradícióhoz való viszonyban Gadamernél nem a *potestas*, hanem az *auctoritas* értelmében vett tekintély rehabilitálása történik, ezért jelen van Kant felvilágosodás tematikájából a *gondolkodás (ön)felszabadításának* mozzanata is.

1986-ban épp ebben az értelemben mondta ki Gadamer a felvilágosodás kanti felfogásával és ezen belül *A tiszta ész kritikájának* megjelenésével kapcsolatban, hogy a műben rögzített feladat ma is érvényes, az általa megnyitott korszak ma is tart, és nem egyszerűen egy (ismeretelméleti, metafizikai) pozíció megerősítéséről vagy emancipációjáról szól, hanem az emberiség helyzetéről a planetáris egységgel együtt ébredő világcivilizációban.⁶⁹

The Hermeneutic Circle and The Problem of Prejudices (Heidegger, Gadamer, Habermas)

Keywords: hermeneutic circle, prejudices, fore-structure of understanding, Enlightenment, tradition, authority, critique, otherness

The thinking of *hermeneutic circle* is one of the most fundamental, but up to now contentious doctrine, which is going back to a long tradition in the history of hermeneutics. In my following paper, I attempt to reconstruct Heidegger's and Gadamer's dialogues on the circle (*Zirkel, Zirkelhaftigkeit*), highlighting how they contributed to the discovery of the whole issue in a new light. (I.) First of all, I briefly recall the conceptual background of this context rooted in antiquity whose criticism led to the two different hermeneutic accounts of circle. (II-III.) Then I try to expound how Heidegger transformed the classical conception of the circle as a mode of thought, firstly in 1927 when he introduced his famous discussion of the hermeneutic circle in 32 § of *Being and Time*. Furthermore, I will investigate that in dialogue with Heidegger, Gadamer reconceptualized the previous starting point in his 1959 article entitled *Vom Zirkel des Verstehens* in a Heidegger *Festschrift* and the chapter on the hermeneutic experience of his *Truth and Method* where he entirely reviewed the hermeneutic circle in the context of historicity of understanding and rehabilitation of prejudice. (IV.) Finally, I would like to show the consequences which generated a debate between Habermas and Gadamer.

⁶⁹ Vö. H.-G. Gadamer: GW 4. 338, 336.

Nyíró Miklós

A mediális esemény ősi eszméje és a gyakorlat tipológiája

1.

Története során a gyakorlati filozófiát, rögtön eszméjének felbukkanásától kezdve, rendre az ellenkezés, tiltakozás, lázadás és leleplezés reaktív, apologetikus impulzusai motiválták. Arisztotelész Szókratész és Platón intellektualizmusa ellen lépett fel, Kant a modern természettudományok determinista világképe, annak hegemoniája ellen; Kierkegaard az egzisztálás ügye iránti – kulturálisan átörökített – érdektelenség ellen lázadt, Marx a munka és termelés elidegenült társadalmi viszonyai ellen; Nietzsche a hagyományos értékek nihilizmusát igyekezett leleplezni, Dewey a „konvenciók kerge” ellen küzdött; Heidegger a Nyugat *Vorhandenheit*-metafizikáját helyezte célkeresztbe, Gadamer a tudományos metodológia diszciplináris egyeduralkodása ellen küzdött, és így tovább. Közös mindezen törekvésekben, hogy kulturális hagyományainkban és a mindenkori társadalmi-politikai berendezkedéseinkben olyan erőteljes tendenciákat vélnek leleplezhetni, amelyek veszélyeztetik az emberhez méltó életvitelt és gyakorlatot, s a valódi praxis deformálásával és aláásával fenyegetnek.

Az emberre mint tevékeny-cselekvő lényre való összpontosítás, az emberi gyakorlat kilátásait illető aggodalom számos poszthegeliánus filozófiai törekvés elsődleges gyűjtőpontjának bizonyult, az angolszász területeken és a kontinensen egyaránt.¹ E tekintetben a hermeneutikai

Nyíró Miklós (1960) – filozófus, PhD, egyetemi docens, Miskolci Egyetem, Miskolc, miklosnyiro2011@gmail.com

A tanulmányban ismertett kutatómunka az MTA-ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretében, az MTA TKI támogatásával, továbbá az EFOP-3.6.1-16-2016-00011 jelű „Fiatallodó és Megújuló Egyetem – Innovatív Tudásváros – a Miskolci Egyetem intelligens szakosodást szolgáló intézményi fejlesztése” projekt részeként – a Széchenyi 2020 keretében – az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg. Egy lényegesen kibővített változata 2017 folyamán jelenik meg a *Nyelv, közösség, végesség, identitás* című kötetben (szerkesztők: Fehér M. I., Lengyel Zs. M., Kiss L. A., Olay Cs.), Budapesten, a L'Harmattan Kiadónál.

¹E témához az egyik legjobb bevezetést Richard Bernstein *Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Activity* című kötete nyújtja (Philadelphia 1971), mely a cselekvés mibenlétét vizsgálja, ahogyan az a marxizmusban, az egzisztencializmusban, a pragmatizmusban, valamint az analitikus filozófiában jelenik meg. Saját hozzájárulásaim a témához egyrészt a gyakorlati filozófia két gyökeresen eltérő kiindulópontját vetik össze egymással, Hannah Arendt akaratra összpontosító nézeteinek, illetve a „medialitás” Gadamernél központi szerepet játszó eszméjének a szembeállítására révén (Nyíró Miklós: *A gyakorlati filozófia két kiindulópontja: akarat (Arendt) versus medialitás (Gadamer)*. = *Lábjegyzetek Platónhoz 9. Az akarat*. Szerk. Laczkó Sándor. Szeged 2011. 364–379); másrészt két nem-reprezentacionalista megközelítést, ti. a pragmatista naturalizmus és a filozófiai hermeneutika paradigmáit igyekeznek pozicionálni egymás vonatkozásában (Nyíró Miklós: *Art, Truth, Event. Positioning Pragmatic Naturalism and Philosophical Hermeneutics*. Saarbrücken 2017).

filozófia sajátossága abban áll, hogy az ágencia kérdéseit a véges megértés történetisége terminusaiban ragadja meg. H.-G. Gadamer filozófiai hermeneutikájának különössége továbbá, hogy a megértést egyfajta *phronészisz*ként értelmezi, a *phronészisz*t pedig a legszorosabb összefüggésbe hozza a dialógussal.²

A hermeneutika efféle újrafogalmazása, ez a kettős, egyszerre gyakorlati és dialogikus orientációja két nagy dimenzió vonatkozásában is relevánsnak bizonyult: a diszciplínák mátrixán belül talán ennél is nagyobb súllyal a modern társadalmak szociopolitikai jellemzői összefüggésében. Gadamer vállalkozásának társadalom-politikai, kritikai töltete talán abban mutatkozik meg a leginkább, hogy egy „hermeneutikai közösség” eszménye irányába mutat, egy olyan szolidaritás eszménye irányába, mely dialogikus módon jön létre és őrződik meg – szemben például az „osztály nélküli társadalom” eszményével vagy egy olyan társadalomával, melyet elsődlegesen a legalitás kényszerei integrálnak. Azáltal, hogy kihangsúlyozza a párbeszéd mentén kiépülő társadalmi kötelekek jelentőségét, a hermeneutikai közösség eszménye a praxis regulatív ideájaként, a gyakorlatnak irányt adó eszmeiként képes funkcionálni.

A dialogikus hermeneutikának a gyakorlati filozófiával való gadameri fuzionálása mindazonáltal egy döntő nehézséget rejt magában, olyan nehézséget, amely a jellemzett hermeneutikai közösség mint olyan létrejöttének a feltételeit érinti. Richard Bernstein ezt „az emberi *praxisz* kilátásait illető modern (vagy posztmodern) paradoxon”-nak nevezi, s a következőképpen jellemzi:

„Egy közösség vagy egy *polisz* nem olyasmi, amit létre lehetne hozni a *techné* valamely formája által, vagy megkonstruálható volna a társadalom adminisztrációja révén. Itt valamiféle körkörösség áll fenn [...] Egy olyan típusú közélet létrejötté, mely képes megerősíteni a szolidaritást, s általános szabadságot, a beszélésre és az odafigyelésre való hajlandóságot, a közös megvitatást s a racionális meggyőzés iránti elköteleződést, előfeltételezi egy ilyen közösségi élet kezdeti formáit.”³

A körkörösség azonban, melyre itt Bernstein utal, magának a *phronészisz*nek az elemi jellemzője.⁴ Éppen az tünteti ki a *phronészisz*t, hogy olyan tudás, mely vezérelni hivatott ugyan a

² Gadamer egész életműve a dialogicitás elve jelentőségének az érvényre juttatása körül forgott – annak a szerepnek a felmutatása körül, amelyet a valódi (szókratikus) dialógus játszik nem csupán a tudományok területén (már az arisztotelészi apofantikus diskurzus fellépésében is), hanem az esztétikai és az etikai tapasztalatban, ahogyan általában véve az emberek közösségi és politikai életében is. – Vö. Nyíró Miklós: *Hermeneutika, szellemtudományok, dialógus. Az Igazság és módszer tematikus hangsúlyai Gadamer 1931-es habilitációs írása fényében.* = „Szót érteni egymással”. *Hermeneutika, tudományok, dialógus.* Szerk. Fehér M. I., Lengyel Zs. M., Nyíró M., Olay Cs. Bp. 2013. 71–97, ill. Robert R. Sullivan: *Political Hermeneutics: The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer.* Pennsylvania 1989, és Uő: *Gadamer's Early and Distinctively Political Hermeneutics.* = *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer. The Library of Living Philosophers.* Vol. XXIV. Ed. Lewis Edwin Hahn. Chicago & La Salle 1997. 237–255. Hermeneutikájának ez a kettős – egyszerre gyakorlati és dialogikus, arisztotelészi és platonikus – orientációja találónan jut kifejezésre Gadamer 1931-ben kiadott kötetének már a címében is, mely a következőképpen hangzik: *Platón dialektikus etikája.* Ez a cím nem azt állítja, hogy „Platón »etikája« dialektikus” – mutat rá Gadamer a kötet első kiadásához írt Előszavában. Inkább azt hivatott a cím kifejezni, hogy „a platóni dialektika »etika«” s (a görögök esetében ez egyúttal azt is jelenti, tehetjük hozzá) „politika”. – Hans-Georg Gadamer: *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* (1931) = Uő: *Gesammelte Werke.* Bd. 5. *Griechische Philosophie I.* Tübingen 1985. 3–163. A német eredeti a következő: „Nicht, daß platonische »Ethik« dialektisch sei, wird hier behauptet, sondern ob und wie platonische Dialektik »Ethik« ist, wird gefragt.”

³ Richard J. Bernstein: *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis.* Philadelphia 1983. 175, 225–226.

⁴ Erre a tényállásra már a korai Heidegger is rámutatott a Platón *Szofistájáról* 1924–25 téli szemeszterében, Marburgban tartott előadása során: „A *phronészisz* vezérel és irányít minden emberi cselekvést, azonban valami másra is rászorul még, nevezetesen magára a cselekvésre.” (*Die phronesis leitet und führt jedes menschliche Handeln, ist aber etwas anderes noch angewiesen, nämlich die Handlung selbst.*) – Martin Heidegger: *Platon: Sophistes.* = Uő: *Gesamtausgabe Band 19.* Hrsg. I. Schufler. Frankfurt am Main 1992. 170.

praxiszt, ám eközben, kiépülése tekintetében, magára erre a *praxiszra* van utalva. Miközben a *praxiszt* meghatározó tudás maga is a *praxisz* által meghatározott. A *phronészisz* a *praxisznak* a know-how-ja mind a szubjektív, mind pedig az objektív genitivus értelmében véve. Mint ami a gyakorlat során kiépülő „tudás” a *phronészisz* egyúttal a *gewordenes Sein* kérdése, egy olyan lété, amely nemcsak, hogy állandóan keletkezésben lévő, hanem egyúttal létté vált keletkezés, amennyiben az felvette magába saját múltját.

Ezen a ponton az utak gyökeresen elválnak egymástól. A kérdés a körül forog, hogy melyek egy ilyen *gewordenes Sein* kiépülésének a lehetőségfeltételei, illetve hogy előmozdítható-e a kiépülése, s ha igen, milyen módon. Gadamer számára az e kérdésekre adandó válasz a (tág értelemben vett) *Bildungban* keresendő, abban a folyamatban, melynek során egy általános és közös érzékre, egy – a közjó, a szolidaritás irányában tájékozódó – *sensus communis*-ra tehetünk szert. Bernstein, Habermas és mások viszont azt hangsúlyozzák, hogy a *phronészisz* érvényre jutásának döntő jelentőségű *külsődleges* akadályai is vannak, s hogy a már meglévő *phronészisz* legfőképpen azt igényli, hogy „részletekbe menően megértsük, miként működik a hatalom mint uralom (*Herrschaft*) – az uralomnak az a típusa, mely deformálja a *praxiszt* – a modern világban”.⁵ Egy efféle megközelítés bizonyosan joggal állítja, hogy „a filozófiai hermeneutika immanens kritikája [...] olyan kérdésekhez és gyakorlati feladatokhoz vezet el bennünket, amelyek túlmutatnak a hermeneutikán”.⁶

Itt azonban a kérdezés egy másik irányában vagyunk érdekeltek. A mi kérdésünk az, hogy a valódi *praxisz* kiépülésének feltételeit illető megértésünkben vajon nem hátráltatnak-e bennünket eddig fel nem ismert akadályok, melyek feltárása nagyon is hermeneutikai, tisztán értelmezői feladat. Ehhez különösen a *Bildung*-folyamat belső akadályaira kell összpontosítanunk, olyan vakfoltokra, amelyek saját történeti szituációink, avagy hagyományaink jellemzőiből fakadnak. Arra van szükségünk, hogy elmélyültebben értsük meg a *phronészisz* mint a *gewordenes Sein* egy fajtája kiépülésének a feltételeit, s ugyanakkor arra, hogy a *Bildung* átöröklött, ám elidegenedett formáinak további gyökereit tárjuk fel, túl azokon, amelyeket már leleplezték.

A dialogikus gyakorlat fellépésében rejlő paradoxon – úgy tűnik – azt vonja maga után, hogy az olyan közösségek megjelenése, amelyek képesek a valódi *praxisz* színteréül szolgálni, olyasmittől függ, aminek a véghezvitele nem teljesen áll a hatalmunkban, amit tehát nem lehet mesterségesen, valamely *techné* révén előidézni. Azonban kezdetét, fellépését illetően a *praxisz* mégis olyasvalamitől kell hogy függjön, ami elébe vág, ami tehát nem is *praxisz* jellegű emberi aktivitás. Ezért fontolóra kell vennünk azt az eshetőséget, hogy a dialogikus

⁵ Richard J. Bernstein: *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia 1983. 156.

⁶ Uo. 161. Bernstein bővebben a következő, egymással összefüggő pontokat felsorolva összegzi Gadamerrel szemben megfogalmazott immanens kritikáját (kötetének „A filozófiai hermeneutika meghaladása” című fejezetében, 150–164.): 1) „a dologra (*die Sache*) való [gadameri] hivatkozás nem elégséges az igazság fogalmának tisztázásához”; 2) Gadamer „kritikáról alkotott elgondolása elégtelen, amennyiben a mindenkori történeti helyzetünkre való applikáció és elsajátítás témájának hangoztatása nem válaszolja meg megfelelőképpen a kérdést: »Mi képezi kritikai ítéleteink alapját?«”; 3) Gadamer filozófiai hermeneutikája „elmulasztja azt, hogy szembenézzen a hatalom és uralom jellegére, dinamikájára, taktikájára irányuló kérdésekkel”; 4) „mindannak a gyakorlati következményei, amit [Gadamer] a dialógusról, beszélgetésről, szabadságról és szolidaritásról mond, túlmutatnak a filozófiai hermeneutikán [...], s ahhoz a feladathoz vezetnek, hogy elmélyültebben tisztázzuk, mit jelent a *praxisz* saját történeti helyzetünkben, továbbá ama gyakorlati feladat [elé állítanak bennünket], hogy konkrétan megvalósítsuk, amit Gadamer humanitásunk legfontosabb jegyeként (*as being central to our humanity*) oly nemesen védelmez.”

praxisz szárba szökését valamiféle ellenőrizhetetlen, ugyanakkor alapító jelentőségű esemény vagy események sorozata teheti csak lehetővé – olyan események, amelyek keretében a bennük részesülők történetesen valamiféle közös alapra, s így közösségre lenek. Ugyanezen okból azonban a dialogikus *phronészisz*nek valamely előzetes, sem nem *praxisz*, ám nem is *poieszisz* jellegű aktivitásra utaltak kell lennie, valamiféle köztes gyakorlatra, melynek során éppen azzal jöhetünk tisztába, mit jelent adekvát módon viszonyulni a potenciálisan alapító jelentőségű esemény(ek)hez, mit követel meg az efféle esemény(ek)ben való részvétel. A vázolt paradoxonra vonatkozó eddigi megfontolásaink tehát egyfelől azt a feladatot tűzik elé, hogy világosabb képet alkossunk magának a szóban forgó eseményszerűségnek a formális eszméjéről, másfelől pedig ama sajátos aktivitási mód természetének a kérdését vetik föl, mely az ilyen esemény(ek)ben való részesedés valamely módjának a jellemzőit hordozza magán.

Már maga az a tény azonban, hogy a legalapvetőbb emberi tevékenységi módokat megragadni hivatott hagyományos fogalmaink, úgy tűnik, eserben hagynak bennünket, amikor a *praxisz* lehetőségi feltételeiről kell számot adnunk, arra sarkall bennünket, hogy megvizsgáljuk, milyen vezérfonal mentén találhatnánk megfelelő módot arra, hogy felülvizsgáljuk ezt a hagyományos fogalmiságot, s alapvető típusaira tekintettel kísérletet tehessünk arra, hogy – ha vázlatosan is, de – újra-konceptualizáljuk az emberi tevékenységek teljes spektrumát.

Ilyen vezérfonalra Gadamer egyik központi belátására támaszkodva bukkanhatunk. Gadamer megfontolásainak a középpontjában ugyanis „a nyelv mint közép” (*die Mitte der Sprache*) eszméjét találjuk. Mint ilyen, „a nyelv [...] a végesség lenyomata (*Spur*)”, „médium – közép –, melyben az Én és a világ [...] eredeti összetartozásában mutatkozik meg” – írja Gadamer.⁷ Mivel a nyelv ilyen első, mindent-övező, meghaladhatatlan eleme, avagy közege minden emberi világviszonyulásnak, ezért roppant tudáskészletet – mégpedig a reflexív tudás forrásain messze túlnyúló „tudást” – testesít meg ama módokat illetően, ahogyan az emberek képesnek bizonyultak belakni a világukat, képesnek bizonyultak értelemre lelni és megállapodni történeti egzisztenciájukban.

Ez az oka annak, hogy Gadamer újra és újra köznyelvi kifejezések értelmezéséhez folyamodik bizonyos jelenségek megvilágítása céljából, s hogy a *Begriffsgeschichte* sok esetben az éppen szóban forgó dolog melletti argumentumként funkcionál filozófiájában.⁸ Ám ha az idiomatikus

⁷ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázolata*. 2. jav. kiad. Bp. 2003. 504, 523.

⁸ A „fogalomtörténet” jelentőségét illetően lásd H.-G. Gadamer *Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie* című, 1971-es írását. = Uő: *Gesammelte Werke* Bd. 4. *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten*. Tübingen 1987. 78–94. Az egyik paradigmátikus eset továbbá, ahol valamely fogalom értelmének megvilágításához Gadamer e fogalomnak a nyelvi fordulatokban tükröződő „előzetes megértésére” – ti. a reflexív megfontolásoknak elébe vágó, egyúttal anonim „megértésre” – hagyatkozik, a játék fenoménjének gadameri elemzésében található. Amennyiben maga a játék nem „jelenik meg”, márpedig mint olyan elvileg nem jelenhet meg, azoknak a tudata számára, akik játszanak – hiszen a játék valami „transz-szubjektív”, a szubjektivitáson túlnyúló, melyben ugyan benne állhatunk, rá azonban sohasem láthatunk –, annyiban fogalmának megvilágítása szükségképpen valami másra, mint a tudatszubjektivitás, kell hagyatkozzék. A fogalmat illető belátás forrásként csakis a nyelvhasználat kínálkozhat – azok a szófordulatok, illetve kontextusok, melyekben az adott fogalmat jelölő szó használatos. Miként Gadamer fogalmaz: „A játészó jól tudja, hogy mi a játék, s hogy amit tesz, az »csak játék«, de nem tudja, hogy mi az, amit itt »tud«. Magának a játéknak a lényegére vonatkozó kérdésünk tehát a játészó szubjektív reflexiójától nem számíthat válaszra [...] Játék van ott is, sőt tulajdonképpen csak ott van játék, ahol nem a szubjektivitás magáértvalóságá határozza körül a tematikus horizontot [...] Ezt már a szó használata is mutatja, mindenekelőtt [...] sokoldalú metaforikus alkalmazása [...] A metaforikus szóhasználatnak, mint mindenütt, itt is módszertani elsőbbsége van [...] A nyelv itt előre elvégzett egy absztrakciót, mely magában véve a fogalmi elemzés feladata. A gondolkodásnak csak hasznosítania kell ezt az előre elvégzett teljesítményt” – H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*: 134–35.

kifejezések és a fogalomtörténet a tudás és értelem ilyen elemi forrásainak, letéteményeseinek tekinthetők, *mennyivel inkább igaznak kell lennie ennek a nyelv legállandóbb, alapvető strukturális elemeire nézve!* A nyelvek bizonyos szerkezeti jellemzőire s különösen e jellemzők fejlődéstörténetére, mint az ember történeti önmegértésén belül végbement mély változástendenciák talán legalapvetőbb lenyomataira tekinthetünk, s ekként kell azokat szóra bírni.⁹

Példaként itt a nyelvek igerendszereire utalnék mint azokra a legelemibb nyelvi készletekre, amelyek révén az aktivitás – és így az emberi ágencia – történetileg koncipiált módjai a maguk végső formalitásában kifejezésre jutnak. Amennyiben ez a meglátás helytálló, s az igerendszerek összetevőiben valóban a típusosan elkülönülő aktivitási módozatok strukturális megfelelőit ismerhetjük fel, annyiban az ezeknek a rendszereknek a fajtáira s fejlődéstörténetükre irányuló vizsgálat alapvető módon járulhat hozzá az emberi gyakorlat egy kiinduló tipológiájának körvonalazásához.

2.

Bizonyos nyelvészeti kutatások, melyek az indoeurópai nyelvek igerendszereinek történeti átalakulására irányultak, alátámasztani látszanak ezt a megfontolást. *Problémák az általános nyelvészetben* című 1966-os művében Emil Benveniste egy kisebb fejezetet szentelt az ún. közép- avagy mediális ige nyelvtörténeti aspektusait érintő kérdéseknek.¹⁰ Mivel kutatása ered-

⁹ E tekintetben figyelemreméltó, hogy a tényre, miszerint a metafizika mint olyan problémája szoros összefüggésben állhat azzal a ráhatással, melyet a grammatika gyakorol a gondolkodásra, ismételten, s jelentős gondolkodók hívták fel a figyelmet. Nietzsche például a *cogito ergo sum* kartezianus formuláját értelmezve azt hangsúlyozta, hogy pusztán „egy grammatikai szokást követve” következtetünk így: „Gondolkodni tevékenység, minden tevékenységhez tartozik valaki, aki tevékeny, következőképp...” Nietzsche így folytatja: „Egy gondolat akkor jön, amikor »ő« akar, és nem amikor »én« akarom; úgyhogy a tényállás meghamisítása azt mondani: az alanyként álló »én« a feltétele az állítványként álló »gondolkodom«-nak. Valami gondolkodik: de hogy ez a »valami« éppen ama régi híres »ÉN« volna, az enyhén szólva csak egy feltevés, egy kijelentés, kivált nem »közvetlen bizonyosság«. Végül már ezzel a mondattal, »valami gondolkodik«, már ezzel is túl messzire mentünk: már ez a »valami« is egy folyamat *értelmezését* tartalmazza, s nem tartozik magához a folyamathoz.” – Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. Ford. Tatár György. Bp. 1995. 20. Érdemes felfigyelnünk arra, hogy Nietzsche itt a gondolkodást tisztá „eseményként”, pusztá végbemenetelként látatja – olyan eseményként, melynek végbemenés-jellegét meghamisítanánk, ha azt valamiféle mögöttes ágenciának akarnánk betudni, bármi is legyen az. Kicsivel később pedig Nietzsche már kifejezetten a filozófiákat általában uraló „valamiféle láthatatlan kényszer”-ről beszél, ti. a „grammatikai funkciók kényszeréről”, a „grammatikai funkciók öntudatlan uralmáról”. – Uo. 22. Az, hogy minden egyes „tevékenység”, folyamat vagy esemény mögé egy ágenst – egy alanyt – vetítünk, a grammatika egyik „kényszere”, s korántsem bizonyos, hogy az megfelel a jellemzett jelenség, történés, esemény inherens tartalmának. Nietzsche azonban túl messzire megy, és saját jobb belátásának mond ellent, amikor a grammatika efféle kényszerei végül is – a metafizikusok épp általa leleplezett dogmatizmusához nagyon is hasonlóan – „a *fiziológiai* értékítéletek és faji feltételek kényszerére” vezeti vissza. – Vö. uo. Továbbá, a grammatika gondolkodásra gyakorolt „kényszerét” hangsúlyozza, s ennyiben az arra felfigyelő Nietzschét látszik visszahangozni Heidegger is, amikor fő művében kijelenti: „más dolog a *létezőről* elbeszélve beszámolni, és megint más a létezőt *léte*-ben megragadni. Ez utóbbi feladathoz többnyire nemcsak a szavak hiányoznak, hanem mindenekelőtt a »nyelvtan«”. – Martin Heidegger: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály et al. 2. jav. kiad. Bp. 2001. 56.

¹⁰ Emil Benveniste: *Active and Middle Voice in the Verb*. = *Uő: Problems in general linguistics*. Coral Gables (Fla.) 1971. 145–151. Az eredeti, francia kiadás: *Problèmes de linguistique générale*. Paris 1966. Számunkra a középigé elsődlegesen az ógörög nyelvből ismert, mivel a nagyobb nyugati nyelvekben nem létezik morfológiailag elkülönülő alakja. Figyelemre méltó azonban, hogy a magyar nyelvben – ahogyan bizonyos egyéb élő nyelvekben is (ilyenek például az albán, az izlandi, a svéd, a bengáli stb. nyelvek) – megtalálható a középigé alakilag is elkülönülő formája. Például a *kinyilik* igékn középigé, melynek aktív alakja a *kinyitják*, passzív alakja pedig a régies *kinyittatik*. A nyugati

ményeivel, s azok filozófiai jelentőségének egy bizonyos vonulatával másutt már behatóbban foglalkoztam,¹¹ itt csupán összegzően térek ki ismertetésükre. Benveniste legfőbb állításai a következők: 1) Az aktív és passzív igenemek közti megkülönböztetés, mely az élő nyugati nyelvek igerendszereinek egyik alapvető eleme, az indoeurópai nyelvek történeti fejlődését tekintve távolról sem eredendő. 2) A passzív igenem a nála ősbibb középigéből származik. 3) Az indoeurópai igenemek fejlődéstörténete azt mutatja, hogy az ősi alakzat a mediális-aktív kettőse volt. Ezt az aktív-mediális-passzív hármasa váltotta fel – egy „köztes időszak”-ban, „a görög nyelv történetének egy adott periódusában” –, melyet azután a nyugati nyelvekre jellemző aktív-passzív szembenállás uralkodóvá válása követett. 4) Az igenemek e kategorizálása s így az azok megragadására használatos terminusaink is a görög grammatikusoktól erednek, s pusztán „a nyelv bizonyos stádiumának egy sajátosságát” fejezik ki. Ebből fakadóan az egyes igenemek jelentését és funkcióját más, eredetibb megközelítésben kell hozzáférhetővé tenni. 5) A két ősi igenem, vagyis a mediális és az aktív közti szembenállás elve nem az igék szemantikai természeté mentén lelhető fel, hanem az „*az alany és az ige által kifejezett folyamat közti viszonyon fordul meg*”: az alany vagy külsődleges és ennél fogva aktív, vagy benne foglalt, és ennél fogva mediális a megnevezett folyamat vonatkozásában.

A Benveniste megállapításaiból levonható egyik legfontosabb tanulság abban áll, hogy a görögök által *meszótésznek* nevezett igenemet nem mint az aktív és passzív közti „középsőt”, köztük átmenetet képezőt s így belőlük kiindulva értelmezendőt kell elgondolni – már csak azért sem, mert a középigé ősbibb a passzív igealaknál. Sokkal inkább mint „mediális” értelmű igenemet érdemes megragadnunk a *meszótész*t: olyan igeaként, amely az általa kifejezett *esemény* (*mint médium*) vonatkozásában már mindig is pozicionált alany aktivitását juttatja szóhoz.

Az ősi indoeurópai nyelvek igerendszerében ennyiben a medialis jelenségébe való elemi belátás tükröződik. Itt mind a mediális, mind pedig az aktív igenem egyszerre fejez ki három aspektust: *az ige által megnevezett eseményt, az eseménnyel vonatkozásban álló alanyt, valamint az alanynak az esemény vonatkozásában elfoglalt pozícióját* („*egzisztenciális*” térbeliségét). Ezzel szemben az aktív-passzív szembenállás keretében mindkét igenem pusztán két, mégpedig az előzőektől eltérő aspektust fejez ki: egyrészt az ige által megnevezett aktivitást (mely többé nem eseményként tűnik fel!), másrészt az alanyiságot (immár pozicionálítása nélkül!) – s épp a tekintetben különbözik az aktív és a passzív, hogy az alany ágense-e vagy pedig elszenvedője az aktivitásnak. Ez tehát egydimenziós, *lineáris szemlélet* (alany → aktivitás → alany), ahol is mindkét alakban az alany marad a fókuszpontban (aktívként, vagy éppen szenvedőként).

A mediális és aktív igenemek ősi szembenállásában még egy, *az ige és a szubjektum, esemény és alany terminusai mentén zajló gondolkodásmód* tükröződik. Itt még az ige által kifejezett esemény vagy történés áll a szemléletmód homlokterében, melynek vonatkozásában azután az alany pozicionálódik. Ezzel szemben az aktív és passzív igenemek közti szembenállásban,

nyelvek viszont – jellemzően – csak visszaható, esetleg aktív alakokkal képesek kifejezni a mediális ige által közvetített jelentést. Például a német mondat – „Dieses Buch liest sich leicht.” – visszaható formát használ, míg az angol mondat – „This book reads easily.” – aktív igealakot hasznosít a mediális értelem kifejezésére. A főbb nyugati nyelvek fejlődése arról tanúskodik tehát, hogy kereteik közt az *aktivitás és passzivitás terminusaiban való gondolkodás vált uralkodóvá*, a középigé funkciója és szemantikai sajátossága pedig jellemzően a háttérbe szorult.

¹¹ Nyíró Miklós: *A mediális esemény ősi eszméje és ontológiai újraélesztése a Lét és időben*. Többlet. Az Erdélyi Magyar Filozófiai Társaság lapja. VI(2014). 1. 110–143.

mely a nyugati nyelvekben vált uralkodóvá, egy, *a szubjektum és az objektum, alany és tárgy terminusaiban való gondolkodásmód* érhető tetten. Itt az ige által kifejezett folyamat immár csakis valamely alany aktivitásaként vagy „tetteként” válik érthetővé, s a tiszta esemény eszméje, mely mögött nem rejlik semmiféle ágens, s végbemenése nem tulajdonítható semmiféle mögöttes instanciának, a homályba vész.

3.

Az ősi indoeurópai, illetve a nyugati nyelvek igerendszereit itt elsősorban azzal a céllal vetettük össze, hogy azok alapján körvonalazhatóvá váljék a különböző aktivitási módozatok valamiféle tipológiája. Egy ilyen tipológia keretében mármint az ágencia (vagyis a ható- vagy mozgatóerő) három markánsan elkülönülő értelme rajzolódik ki. 1) Az első a nyugati igerendszerek aktív igenemében kifejeződő, az aktivitás spontán forrásának tekintett tiszta ágencia, mely nélkülözi az esemény bármiféle eszméjét. 2) A második az ősi igerendszerek aktív igenemében kifejeződő ágencia, mely az aktivitás spontán forrása ugyan, azonban valamely éppen zajló eseményre vonatkoztatott, noha aktivitása ezen esemény viszonylatában külsődleges. 3) A harmadik értelemben vett ágencia az ősi igerendszerek mediális igenemében fejeződik ki: ez valamely éppen zajló eseményre vonatkoztatott, mégpedig oly módon, hogy aktivitása ebbe az eseménybe ágyazódik, abban benne foglalatik.

Ez egy következményekkel terhes hármass felosztás. A legkevesebb, ami elmondható, hogy több mindent von maga után, mint ami a *poiészisz* és *praxisz* közti görög megkülönböztetésben rejlik. Az utóbbi megkülönböztetés ugyanis megfelelni látszik az (1) első, tiszta ágencia, illetve a (3) harmadik, mediális ágencia közti különbségnek, anélkül, hogy bármiféle megfelelőjét is képes volna felvonultatni annak az ősi aktív igenemében kifejeződő ágenciának, mely spontán forrása egy valamilyen eseményre vonatkozó, ám annak viszonylatában kívülről kifejtett aktivitásnak.

Arisztotelész elemzései szerint a *praxiszt* az különbözteti meg a *poiészisztől*, hogy miközben az utóbbi egy számára külsődleges célra vonatkozik, a valódi *praxisz* magában foglalja a célját.¹² A *Nikomakhoszi etikában* a következőképpen fogalmaz Arisztotelész: „mindenki, aki alkot, valami célból alkot; s az alkotott mű (*to poieton*) sem egyszerűen cél, hanem mindig valamivel kapcsolatban áll, és valamiért van (*prosz ti kai tinosz*). A cselekvés ellenben más: a helyes cselekvés (*eupraxia*) már önmagában véve is cél, s a kívánság éppen erre irányul.”¹³ A *poiészisz* és a *praxisz* közti legfőbb különbség abban rejlik tehát, hogy míg az előbbi esetében az *energeia* (vagyis az aktualitás, hatékonyság) a produktumba helyeződik, és tulajdonképpen már nem abban van, aki a produktumot előállította, addig az utóbbi, azaz a *praxisz* esetében az *energeia* az ágensben rejlik, akinek pedig mindvégig megvan a potencialitása arra is, hogy cselekedjen, ahogyan arra is, hogy ne cselekedjen. Miként Jaques Taminiaux fogalmaz: az „aktualitás és potencialitás nem azonos módon funkcionálnak a *praxisz*, illetve a *poiészisz* esetében”,

¹² A *Metafizika* vonatkozó helye Halasy-Nagy József fordításában így hangzik: „az olyan cselekvés, aminek vége van, egy se cél, hanem csak eszköz a cél felé vivő úton [...] Az a folyamat ellenben, melyben benne van a cél, befejezett cselekvés.” – Arisztotelész: *Metafizika*. Bp. 1992. Kilencedik könyv (Theta) 1048b 25–31, 229.

¹³ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Ford. Szabó Miklós. Bp. 1987. Hatodik könyv, 1139b 1–6, 159.

tudniillik „míg a *poiesisz* esetében a *dünamisz* külsődleges az *energeia* vonatkozásában, addig a *praxisz* esetében a *dünamisz* benne foglaltatik az *energeiában*”.¹⁴

Van azonban egy rés avagy hézag, amelyet – úgy tűnik – ez az arisztotelészi megkülönböztetés nem fed le. A „*prosz ti*” és a „*hou heneka*” (*Worumwillen*) közti kontraszt ugyanis csak a valamely további cél elérésére való, arra nézve hasznos termékek, illetve a csakis a *praxisz* során és a *praxisz* révén elérhető *eupraxia* (avagy helyes cselekvés) közti szembeállításra vonatkozik Arisztotelésznél. Nagyon is léteznek azonban olyan esetek, amikor bizonyos teljesítmények, amelyeket igen nagyra tartunk, nem jellemezhetők az *eupraxia* eseteiként, noha nem is hasznosságuk miatt fontosak a számunkra. Létezik a tevékenységeknek egy olyan köre – s ezekhez kapcsolódóan olyan teljesítmények vagy produktumok –, amelyek jórészt a *poiesiszszel* rokonságot mutató jegyekkel jellemezhetők ugyan, mégis gyakran ahhoz fogható dicsőség övezi őket, mely inkább a *praxisz* kiválóságának szokott kijárni. Ilyen teljesítmények a műalkotások, annak a fajta emberi aktivitásnak a megnevezésére pedig, amely létrejöttükhöz vezet, a szűkebb értelemben vett „alkotás” fogalmát fogom fenntartani, így különböztetve meg azt az előállítástól, másfelől pedig az eminens értelemben vett cselekvéstől.

4.

Valójában az előállított termékek, illetve a műalkotások közti különbség adekvát fogalmi megragadásának a hiánya, s *a fortiori* a létrehozásukra irányuló aktivitási módok közti különbség megfelelő konceptualizálásának az elmaradása széles körben érezteti a hatását filozófiai hagyományainkban. Az emberi gyakorlatról alkotott nyugati elméletek többsége számára a *poiesisz* és *praxisz* közti görög megkülönböztetés bizonyult döntőnek, beleértve a 20. századi fejlemények többségét is.

Heidegger egzisztenciális analitikájában például nincs hely a művészet kérdése számára. Köztudott, hogy az ezen analitikát meghatározó legalapvetőbb különbségtételt, ti. az egzisztencia tulajdonképpeni, illetve nem-tulajdonképpeni módjai közti distinkciót Heidegger a *poiesisz* és *praxisz* közti arisztotelészi megkülönböztetés mintájára vázolta fel.¹⁵ Ennek megfelelően az analitika a dolgokkal való mindennapi pragmatikus-instrumentális foglalatosság világát tárgyalja – ahol is a jel játszik fontos szerepet –, illetve a tulajdonképpeni egzisztálás lehetőségfeltételeivel foglalkozik. A *Lét és idő* nem foglalkozik a szimbólumok, képek, ábrázolások és bemutatások világával, az értelemkövetítés mindezen mediális formáival. Miként olvashatjuk, „[m]inden indikáció, ábrázolás (*Darstellungen*), szimptóma és szimbólum a megjelenés (*Erscheinung*) [...] formális alapstruktúrájával rendelkezik”, tudniillik, a „megjelenés *meg-nem-mutatkozás*” – hangsúlyozza Heidegger.¹⁶ Az ábrázolások és szimbólumok tehát – vélhetően – azért nem érdemelnek figyelmet a korai Heidegger fundamentálonológiaiájában, mert pusztá megjelenés-jellegük ellentétes azzal, aminek az irányában ez az ontológia tájékozódik, ti. a lét fenoménjének az önmegmutatkozásával.

¹⁴ Jacques Taminiaux: *The Reappropriation of the Nichomachean Ethics: Poiesis and Praxis in the Articulation of Fundamental Ontology.* = Uő: *Heidegger and the project of fundamental ontology.* Albany 1991. 123.

¹⁵ Lásd pl. Taminiaux említett írását (uo.) vagy Theodore Kisiel *The Genesis of Heidegger's Being and Time* című kötetét, Berkeley 1993. 9.

¹⁶ M. Heidegger: *i. m.* 46.

Ám akárhogyan álljon is a dolog, a művészet kérdésére vonatkozó megfontolások elmaradása éppen a lét értelmére irányuló vezérkérdés tükrében tűnik meglepőnek s alkalmasint kifogásolhatónak.

A *Vita Activa* módozatairól nyújtott tipológiájában Hannah Arendt a munka, az előállítás, illetve a cselekvés közti hármast védelmezi, anélkül, hogy bármiféle módon utalna a műalkotások létrehozására irányuló tevékenység különműségére. A művészetnek szentelt rövid fejezet keretében Arendt főleg ezt a kérdést feszegeti: Miként járulnak hozzá a műalkotások „a világ állandóságához”? Tézise szerint a műalkotások „korokon átívelő állandósága (*permanence*)” materiális beiródásuknak – vagy például a versek esetében: spirituális bevésődésüknek – s így tartósságuknak köszönhető. Ennek megfelelően a *poiészisz* lényegét Arendt a „tárgyasításban” (*reification*) látja, s magától értetődőnek tekinti, hogy a művészeti produktumok létrehozására irányuló aktivitás egynemű azokkal a tevékenységekkel, amelyek egyéb termékek előállítását célozzák. Kifejezetten állítja, hogy „a műalkotások gondolati dolgok”, s hogy „ugyanaz a mesterségbeli tudás (*the same workmanship*) változtatja a gondolatot valósággá, mint amely az emberi leleménynek köszönhető többi tartós dolgot megépíti”.¹⁷ Ahelyett tehát, hogy a kreatív tevékenységként értett „alkotás” sajátzerűségét elismerné, Arendt egyszerűen a *poiészisz* és *praxisz* közt vont régi, arisztotelészi megkülönböztetést ismétli meg, még ha új hangsúlyokat is vezet be ezek jellemzésekor.

Ama gyakorlat státuszának a megítélése, mely műalkotások létrehozását célozza, az amerikai pragmatista-naturalista hagyományban is jelentős nézeteltérések tárgyát alkotta, kiváltképp a Columbia Iskola jeles képviselője, Justus Buchler és kollégája, John Dewey között.¹⁸ Dewey köztudottan a tapasztalat és természet egy nem-dualista metafizikáját dolgozta ki, mely az organikus emberi élet funkcionálásaként értett gyakorlat primátusát védelmezi.¹⁹ Az organikus interakciók e mindent átfogó eszméjének keretei közt azonban – noha Dewey nagyra értékelte a művészetek jelentőségét –, úgy tűnik, nem volt képes világos megkülönböztetést vonni sem a tudományos igazság, illetve az igazság ama fajtája közt, amelyet a műalkotások képesek közvetíteni, sem pedig azon tevékenységek közt, amelyek termékek előállítását célozzák, illetve amelyek művészeti képződmények alkotására irányulnak.²⁰ Buchler éppen ezt a Dewey tapasztalatfoglalmában rejlő elégtelenséget igyekezett orvosolni az ítélőképességről alkotott saját elméletével, úgy, hogy az elismerje ama módok *változtosságát*, ahogyan az emberek interakcióba lépnek környezetükkel.²¹ Ezek az interakciók szerinte az ítélőképességen – vagyis a bennünket körülvevő komplexumok célszerű elrendezésén – alapulnak, melynek Buchler három fajtáját különbözteti meg: ítéleteink vagy aszszertív-kijelentőek, vagy exhibitív-felmutatóak, vagy pedig aktív ítéletek. Buchler tehát a

¹⁷ Hannah Arendt: *The Human Condition*. Chicago–London 1958. 169. (Kiemelés tőlem – Ny. M.)

¹⁸ Lásd említett, 2017-es kötetemet. (Nyíró Miklós: *Art, Truth, Event*.)

¹⁹ John Dewey: *Experience and Nature*. New York 1958. A gyakorlat mibenlétét Dewey már 1908-ban a következő szavakkal jellemzi: „a környezetnek a szervezet életszükségleteihez való adaptálását előidéző gyakorlati gépezet” („*the practical machinery for bringing about adaptation of the environment to the life requirements of the organism*”), John Dewey: *Does Reality Possess Practical Character?* (1908) = *The Middle Works, 1899-1924. Vol. 4: 1907-1909*. Ed. J. A. Boydston. Illinois 2008. 133.

²⁰ Lásd különösen John Ryder: *The Things in Heaven and Earth: An Essay in Pragmatic Naturalism* (New York 2013) című kötetének „Art and Knowledge” című 7. fejezetét.

²¹ Vö. Justus Buchler: *Metaphysics of Natural Complexes*. Eds. K. Wallace, A. Marsoobian, R. S. Corrington. Albany 1990. 2. kibőv. kiad.

felmutató-exhibitív ítélőképesség teljesítményeként elismeri a művészi alkotás folyamatának sajtószerszerűségét, s megkülönbözteti azt a különböző termékek előállításától, ami szerinte az aktív ítélőképesség egy formájának a teljesítménye.²²

5.

Az „alkotást” mint azt a sajátos tevékenységet, mely egyedülálló képződmények létrejöttéhez vezet, fogalmi hagyományunk fő csapásiránya ellenében is, világosan meg kell különböztetnünk az előállítástól, a konstruálástól. Az előállítás lényegéhez tartozik ugyanis, hogy előzetesen rendelkezésre kell állnia egy tervnek, mely az elkészítendő termékről alkotott elképzelésen alapul, s hogy a feladat éppen ennek a tervnek a megvalósításában áll – ez pedig ismételt elvégezhető, a termék újra és újra elkészíthető. A művészeti produktumnak ellenben éppen az az egyik lényegi jellemzője, hogy szigorú értelemben véve nem reprodukálható – a másolat soha nem nőhet fel jelentőségében az eredetihez. A műalkotások egyedülállóak és helyettesíthetetlenek. Ebből a tényből valami lényegi olvasható ki a művészeti alkotásokra nézve, az tudniillik, hogy minden valóban művészi képződmény legalább annyira egy ellenőrizhetetlen eseménynek – a „heuréka” felkiáltással ünnepelt „sikeredés” megismételhetetlen eseményének – a folyománya, mint amennyire a művész erőfeszítésének az eredménye, mégoly magas szintű technikai felkészültség esetén is. A kreatív alkotás folyamata tehát leginkább még a medialitás terminusaiban tehető érthetővé mint olyan gyakorlat, mely a *techné*re hagyatkozik, hogy általa alkalmasint része lehessen az értelemképződés uralkodó eseményében. A kreatív alkotás s annak befogadása úton van a *praxisz* felé, felkészít arra, ami a *praxisz*ban konstitutív.

6.

Jelen értelmezésünket, mely az alkotás tevékenységének az előállítással szembeni sajtószerszerűségét hangsúlyozza, s azt az ősi aktív igenemben kifejeződő ágenciamodusszal igyekszik megvilágítani, a következő példa is támogatni látszik. Ha magukat a nyelveket kívánjuk kikérdezni afelől – miként a fentiek fényében az kézenfekvőnek tűnik –, hogy vajon tanúsítják-e a különbözőségételt, melyet itt a tevékenységi módok közt megvonni szándékozunk, akkor – közelebről – azt a kérdést kell feltennünk, vajon az ősi, mediális szemléletet még tükröző, illetve az azt már maguk mögött hagyó nyelvek eltérő módon fejezik-e ki a vitatott státuszú tevékenységet, tudniillik a művészi alkotást. Mármost azok a nyelvek, amelyekben a mediális ígének nem létezik morfológiailag elkülönülő alakja, s kereteik közt így az aktivitás és passzivitás terminusaiban való gondolkodás vált uralkodóvá – a mediális jelenség iránti fogékonyság pedig vélhetően a

²² Érdemes talán megjegyeznünk, hogy az ítélőképességnek ez a buchleri felosztása jelentős mértékben egybeesik az élet objektivációinak (*Lebensauserungen*) Dilthey által bevezetett hármas tagolásával: a fogalmakat, ítéleteket, gondolati alakzatokat Dilthey megkülönböztette a tettektől és cselekvésektől, s külön, harmadik csoportként kezelte az ún. élmény-kifejeződéseket (*Erlebnisausdrücke*). – Wilhelm Dilthey: *Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft*. = Uő: *Gesammelte Schriften*. Band 7. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1905–1910). Leipzig 1927. 189–291. Buchler művészetről alkotott nézetei továbbá figyelemre méltó párhuzamokat mutat Gadamer vonatkozó elgondolásaival is. – Lásd Nyíró Miklós: *Art, Truth, Event*.

háttérbe szorult –, legalábbis a nyelv médiumában kifejtett művészi aktivitásnak a megnevezésére jellemzően aktív igéket vesznek igénybe. Az angol így fejezi ki magát: *to write poetry* (verset, költeményt írni); vagy *to poetize* (verselni); a német pedig így: *zu dichten* (sűríteni, tömöríteni). A magyar nyelv azonban, melynek igerendszerében honos a középige, s valamelyest még őrzi a mediális szemléletet, ugyanezen művészi aktivitás megnevezésére egy olyan igét használ, mely nem tisztán aktív. A magyarban azt mondjuk: *költeni*. A költés pedig a bábáskodáshoz hasonlatos: az ősi, mediális szemlélet keretében aktív tevékenységnek minősül – a nyugati szemlélet felől közelítve azonban problematikusként, alig értelmezhetőként tűnik fel.

The Primordial Idea of Medial Event and the Typology of Practice

Keywords: language as medium, voice system, middle voice, event, typology of agency, poiesis, praxis, creativity

The paper deals with the problem of re-conceptualizing basic modes of human practice. This task is prompted by a consideration according to which our traditional conceptuality (originating from the Greeks) cannot account for the emergence of true praxis, and therefore, certain oblivion might have been institutionalized in our culture, already on the level of grammar. Such oblivion is revealed by pointing out that the voice systems of the primordial Indo-European languages, as opposed to those of the major occidental languages, were still able to capture an all-encompassing notion of “pure event,” and also that of a medial (event-related) agency. This yields a tripartite typology of agency that is able to account for the kind of human activity which mediates between *poiesis* and *praxis* and therefore may prepare for the latter.

Száva Csanád

Adalékok a *kimondhatatlan* fogalmához

A kifejezés, valamint az értékek különböző dimenzióinak összefüggéseiről a fikció fogalomköre mentén

Újat mondani, kimondani valamit – mindig megragadja a figyelmünket, ha ez valóban sikerül egy adott helyzetben. Egy új gondolat, egy új összefüggés felmutatása érdekes, mert eltér a korábbi, bejáratott elképzelésektől. De vajon hogyan működik a kimondás, honnan bukkan elő az újdonság ebben a folyamatban? Itt mégiscsak – úgyszólván – át kell lépniünk egy másik dimenzióba: ez az esztétikai dimenzió erőtere. A ki nem mondott, a titok megjelenése, leleplezése egyrészt az esztétikai dimenzióban megy végbe, másrészt, ilyenként, a fikció tulajdonságaival bír. A tényekből kiválasztódó, kialakuló kifejezés a fikció mechanizmusai szerint jöhet létre, s ezáltal keletkezhet egy konstrukció, a valóságkép leírása a megismerés folyamatában.

A titok mögé nem tudunk benézni, olyan értelemben, hogy csak a kimondott lehet az, amivel kezdetünk valamit, a ki nem mondott dolgok, amelyek mögöttesek, nem hozzáférhetőek nyelvileg. Mi van tehát ebben a mögöttes térben.

Tengelyi szerint gondolat és tapasztalat között a kifejezés az összekötő elem.¹ Az új gondolatok a teremtő kifejezés által jelenhetnek meg mint látható, felfogható illetve közölhető dolgok. M. Merleau-Ponty gondolatait elemezve Tengelyi arról beszél, hogy az irodalom példája jól illusztrálja a tapasztalat átalakulását a maga folyamatában. A tapasztalat nem nyilvánulhat meg önmagában, szükséges valamilyen közeg, amely megszólaltatja. Tehát nem adódhat mintegy abszolút módon. Képtelenek lennénk befogadni a tapasztalatot annak minden vonatkozásával együtt, és egyidejűleg befogadni egy tapasztalati eseményt vagy történetet az összes velejárójával, következményeivel vagy körülményeivel egy időben. Innen nézve tehát a kifejezés megalkotja, mintegy modellezi a tapasztalatot, így téve lehetővé, hogy gondolati szinten befogadható, értelmezhető legyen az adódó tapasztalat.

Az a közeg, amelyben mindez megvalósulhat, megjelenhet például a műalkotás formájában. Legyen az képzőművészeti, irodalmi, vagy egyéb jellegű műalkotás, jól szemlélteti azt, hogy a kifejezés nem egyszerűen felmutat egy vonatkozást, egy tapasztalatot. Teremtő kifejezésről van szó, a műalkotás teremtő jellege pedig azt jelenti, hogy nem a tárgy egy vonatkozását mutatja meg, hanem megalkotja, megteremti azt. A nyelv tehát megteremti a kifejezettet.

Száva Csanád (1979) – filozófus, PhD, a Sapientia EMTE alkalmazottja, Kolozsvár, szava.csanad@kv.sapientia.ro

¹ Vö. Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés*. Bp. 2007. 263.

A kifejezés tehát nem pusztán leképezés. Egy másik dimenzióban mozog, nem abban az erőterben, amiből táplálkozik, vagyis nem a tapasztalati tartományában, hanem egy – mondhatni – esztétikai dimenzióban. Merleau-Ponty szerint az a tartomány, amelyből a kifejezés táplálkozhat, a gondolatok számára *vadnak*, idegennek, artikulálatlannak számít. Viszont a kifejezés, akár a műalkotás estében, akár más esetekben segítségül hív egy nyelvet, vagyis egy olyan rendszert, amely belső szabályai mentén képes működni. Ugyanakkor a kifejezés nem a konvenciók, bevett szabályok szerint, hanem inkább öntörvényűen, szabadon nyilvánul meg. Ilyen szempontból nézve a kifejezés mindig fikcionalizált, mivel az artikulálás saját, és nem külső szabályok szerint megy végbe. Olyan dolgok felszínre hozataláról van szó tehát, amelyek olyan formában, ahogyan artikulálódnak, azt megelőzően nem jelentek meg. Vagyis olyasmit mondanak el, ami azelőtt nem került semmilyen nyelvi forma kifejezési terébe, s ilyenként a ki-nem-mondottról beszélnek, a kimondhatatlan felől szólalnak meg.

Az így felfogott, fikciós kifejezés nem lehet azonban légből kapott. A tapasztalatiból táplálkozik, azt próbálja kifejezni. A megalkotás szempontjából a nyelvi megteremtés felől szükséges hangsúlyozni, hogy nem objektív megnyilvánulásról van szó, hanem a szubjektum megnyilvánulásáról. A lacani Nagy Másik az, amivel a szubjektum szemben állva megvalósíthatja a kifejezést. A Nagy Másik nem más a lacani elgondolások szerint és Slavoj Žižek szemléletében mint a szubjektummal szemben álló, az artikuláltság szempontjából az ellentétes felépítésű rendszer, amelyben a szubjektum mozog. A szubjektum mozgásterét egyrészt korlátozza ez a körülmény, másrészt ebből táplálkozik minden, ami tapasztalatiként megjelenhet a számára.

A lacani Nagy Másik Žižek szerint „a társadalmi szubsztancia neve mindannak a neve, ami miatt a szubjektum soha nem ura teljesen saját cselekedetei következményeinek, s ami miatt tevékenységének végeredménye mindig valamiképpen más, mint amit el akart érní, vagy mint amire számított volna”.² A társadalmi szubsztanciával szemben álló egyén tapasztalata éppen ezt a másságot, az elvárásokhoz képest másként megnyilvánulót jelenti. Az, hogy a körülmények az egyén számára újdonságokat hoznak elő, hogy a tapasztalat mintegy meglegy a tapasztalót ezzel az újdonság-jelleggel, meghatározza a tapasztalati jellegét, azt a valamit, ami amolyan nyersanyagként használható a kifejezés során. A kifejezés ezeket a nóvumokat regisztrálja és építi fel, artikulálva teremt meg azt a történetet, ami az egyént is felmutatja mint tapasztalót az új tapasztalattal együtt.

Az újdonság azt is jelenti, hogy megszólal, artikulálódik valami a kimondhatatlan felől. A Tengelyi és Merleau-Ponty által gyakran elemzett vad tartományról van szó, ahol az értelem, a történetek összefüggései, azok értelmes rendje ébrednek. A metafizikai dimenzió ott nyílik meg eszerint a felfogás szerint, ahol az összefüggő történetek csak csírájukban vannak meg. A kimondhatatlan esztétikuma eszerint metafizikai gyökerű. Az artikulációhoz azonban szükség van a fikcióra.

Ennek kapcsán beszél Žižek a fantáziáról, a már korábban is szóba hozott *A mátrix, avagy a perverzió két arca*³ című tanulmányában. A fantázia nem más, mint a szubjektum és a társadalmi szubsztancia eltérései kiegyenlítésénél használt kitöltő elem. A társadalmi szubsztancia folyamatosan újabb és újabb eltérésekkel szembesíti a szubjektumot annak

² Slavoj Žižek: *A mátrix, avagy a perverzió két arca*. = *Mátrix filozófia*. Szerk. William Irwin. Bp. 2004. 295.

³ Uo. 290–323.

elvárásaival szembenően. Ez az, amit a tapasztalati újdonságának nevezünk. A narratíva ezt úgy építi magába, hogy a fikcióhoz nyúlva artikulálja azokat az értelemcsírákat, amelyek a Merau-Ponty által elemzett vad tartományban megjelennek. A fantáziára, a fikcióra szükség van tehát ahhoz, hogy a korábban említett korrigálás, illetve a tapasztalati artikulálása megtörténhessen.

Tulajdonképpen a történetet elkészítő szubjektum, a narratíva létrehozója dolgozik a Másikkal, vagyis végső soron a korábban a kimondhatatlan tartományában találhatóval. A nyelvvel dolgozva megalkotja a történetet, létrehozza, megteremti a narratívát. Žižek megfogalmazásában: „a fantáziának pedig az a feladata, hogy megtöltse a másikkal, s nem a szubjektumhoz tartozó űrt”.⁴ Žižek ezt még megtoldja azzal, hogy „a fantázia és a paranoia alapvetően egymáshoz kapcsolódik”.⁵ Nem csupán artikulálásról, a Másikat (nyelvileg) a maga számára újratereztető aktusról van szó, hanem ez egy szükséges dolog a szubjektum épségére nézve. Egy olyan szükségletéről van szó, amely nélkül a szubjektum elveszti történetének összefüggését, egész-voltát – végső soron önmagát. A narratíva tehát olyan föltétlen szükséglet, amelynek fontosságát annak a megléte jelzi a legjobban, amit Žižek a paranoiához köt. „Sorban érnek bennünket olyan élmények, amelyek újra és újra azzal a helyzettel szembesítenek bennünket, hogy számot kell vetnünk azzal, hogy a valóságról alkotott fogalmainkat és a hozzájuk fűződő normális attitűdünket miként határozza meg egy szimbolikus fikció.”⁶ Mondhatjuk azt is, hogy a nyugalomunkhoz, a normalitás érzetéhez szükségünk van az otthonossá tett, megteremtett narratívaként artikulált világunkra.

Žižek azt hangsúlyozza, hogy konstrukcióról beszélhetünk, amikor a világról szóló narratíva létrehozásáról van szó. Maga a tudomány is egy ilyen konstrukció. Ezen a vonalon továbbmenve a žižeki gondolatokból az derül ki, hogy Hegel vagy Kant rendszere is egy ilyen struktúra. A minimalista művészet példája szemléletesen mutatja a műalkotás konstruált mivoltát. Duchampról és Malevichről beszélve megállapítja, hogy a minimalizmus nagy felfedezése az, hogy „a műalkotás nem a tárgy belső adottsága: maga a művész az, aki azzal, hogy először megfosztja a szokásos szerepétől az adott tárgyat, majd pedig elhelyezi ezt valahová, a tárgyból műalkotást csinál”.⁷ Az elrendezés gesztusával születnek a műtárgyak. Vagyis az artikuláció felhasználja a valóság, a körülmények világának bizonyos darabjait, viszont nem leképezésről van így szó, hanem absztraktizálásról. A gesztus a fikció világába rántja azt a darabot, amely a narratíva megalkotásához szükséges – adott esetben a műalkotás születéséhez. Így jönnek létre tehát a konstrukciók, amelyek ugyanakkor így lehetnek műalkotások. M. Henry is tesz erre vonatkozóan egy kijelentést, amely világosan kimondja, hogy nem lehetséges a minket körülvevő valóság egyszerű és teljes leképezése: „A valóság [...] nem korlátozódik a dolgokra, hanem mindig léteznek nem sejtett dimenziók, és az embernek az a sajátossága, hogy ezeken az új mezőkön él. A művészet az egyik ilyen mező.”⁸ Hozzáteszi, hogy ez egyrészt konstruált, mert különbözik attól, amit valóságnak nevezünk, a különbség lényege pedig az, hogy a lehetőséget hozza játékba. A konstrukció felmutatja azokat a korábban rejtett vonásokat, amelyeknek artikulálása csak úgy lehetséges, ha a kife-

⁴ Uo. 295.

⁵ Uo.

⁶ Uo. 301.

⁷ Uo. 308.

⁸ Michel Henry: *Az élő test*. Pannonhalma 2013. 111.

jezés a fikcióra apellál. Ez magyarázza a műalkotás létrejöttének mechanizmusát a valóság és fikció relációjának perspektívájából. Tulajdonképpen az így értett fikció a kimondhatatlant szólaltatja meg. „A művészet olyan realitást fed fel számunkra, amely mélyebb annál, mint amelyikben élni vélünk, olyasmit, amit a világ lehetőségének nevezhetünk. Ez lényegében valami rejtett, amit megmutat.”⁹

Henry tehát lehetőségről beszél. A műalkotás olyan dolog, ami egy elrejtett, egy kimondhatatlan dimenzió felől egy lehetőség irányából szólal meg. Azt is mondhatnánk, hogy a körülmények potencialitásukban ki-nem-mondottakként maradnak meg, pusztán lehetőségként addig a pontig, amíg a narratíva nem artikulálja a fikció segítségével. Eszerint a kifejezés egyrészt a valóságból táplálkozik, másrészt a fikciót hívja segítségül. Ezen a ponton óhatatlanul a látszat és a valóság megkülönböztetésének problémájába ütközünk. A fikciót és a valóságot hogyan tudjuk tehát megkülönböztetni? Láttuk a korábbi példákban, hogy a művészetek olyan alkotásokat hoztak létre, amelyek megvilágítják a gesztus általi játékba hozást. Vagyis nem maga a tárgy az, ami fontos, hanem a gesztus, a tett, ami azt létrehozza. A művészetek példájánál maradva a filmek világából több példát is hozhatnánk annak illusztrálására, hogy inkább a narratíva szerkesztése fontos, az elrendezés gesztusa, nem pedig az, hogy a történet mennyire képezi le alkotás formájában azt, amit valóságnak nevezünk. S. E. Worth egyik tanulmányában¹⁰ hangsúlyozza, hogy amennyiben nem egyszerű közlésről, hanem egy történet elmeséléséről van szó, a szerkesztésnek van igazán szerepe, például egy film elkészítésekor.¹¹ A szerkesztés azonban azt a problémát veti fel, hogy ezáltal a film egy külön világként jelenik meg, ami – mondhatnánk – különbözik a valóságtól, illetve nem képezi le azt. Hogyan tudjuk akkor meghúzni a határt fikció és valóság között úgy, hogy a film története mégis működhessen. A platóni barlang hasonlat jut eszünkbe. A fikció mégis akkor működik legjobban, ha tényleg képes egy működő külön világ megalkotására. Worth azt írja a fikció működéséről a film esetében: „Az elbeszélések a történetet öntik megfelelő formába. Egy beszélgetésben mondhatom, hogy azt álmodtam, egy másik világban jártam, de egy hosszabb elbeszélő mű (a film is az) sokkal mélyebben megvilágítja az esemény értelmét, és a történet valószínűleg emocionálisabb választ vált ki a hallgatóból.”¹²

A befogadás szempontjából tehát hangsúlyos szerepe van a fikciónak, amelynek segítségével tulajdonképpen történetté áll össze mindaz, amit megérthetünk a körülmények valóságából. Valahogy egybeesik ez azzal, amit Žižek mond a paranoiáról, vagyis azzal, hogy a fikció szükséges ahhoz, hogy megnyugtató narratívába rendezze a körülmények nyugtalanító elemeit, mozzanatait. A fikció paradoxonja magyarázza azt, hogy a történet hatékonyabb, mint a leképezett vagy közléssel „visszaadott” valóság. A paradoxon három elemre alapszik: valóság, fikció és érzélem.¹³ Amit valódinak érzünk, csak az vált ki igazából érzelmi reakciót. Valóság és érzélem tehát összefonódik. Hogyan lehetséges mégis, hogy a fikció is ott van a képletben, noha a valósággal ellentétes fogalomnak tűnik? Az egész azon múlik, hogy abban

⁹ Uo.112.

¹⁰ Sarah E. Worth: *A valóság paradoxona: a fikció új formája.* = *Mátrix filozófia.* Szerk. William Irwin. Bp. 2004. 217–228.

¹¹ Worth konkrétan Cronenberg filmjéről, az eXistenZ-ről beszél. „az eXistenZ a virtuális valósággal kapcsolatos kérdéseket tesz fel, valamint azt firtatja, hogy tudni fogjuk-e valaha is biztosan, hogy az a valóság, amelyben és amikor élünk, vajon tényleg az a valóság-e?” – Uo. 217.

¹² Uo. 219.

¹³ Vö. uo. 220–221.

az esetben, mikor tudom, hogy fikcióról van szó, felfüggesztődik a valóság igénye. Ettől a ponttól kezdve a belső koherencia foglalkoztat, vagyis a szerkesztés. A történet belső valóságába helyezkedve többé már nem az az érdekes, hogy a körülmények valóságát hogyan képezi le a narratíva, hanem az, hogy a történet belső valósága hogyan áll össze, és hogyan hat az érzelmekre. Ebben az esetben a fikció mintegy átveszi a valóság helyét, és úgy hat az érzelmekre, akár a valóság. Van egy feltétel azonban: a fikció jó fikció kell hogy legyen, vagyis a narratíva össze kell álljon egy koherens, ezáltal hiteles történetté.

A fikcióba való belépés hasonló jelenség, mint az a leírás, amely mentén H.-G. Gadamer a játékba hozásról beszél. A fikcióba olyan módon lépünk be, ahogy a gyerekek belépnek egy játékba. A belépés után a játékszabályok érvényesülnek, és felülírják a körülmények szabályszerűségeit. A valóság leképezése, „visszatükrözése” nem lehetséges, ezért hozzáadunk – írja Worth, főként a filmek világát elemezve. A hozzáadott dolgokat nevezhetjük fikciónak. Amit hozzáadunk, az egy szerkesztett dolog, ezáltal, akár a műalkotás esetében esztétikai minősége van. A valóság viszont nem szerkesztett, megmarad a lehetőségek szintjén, vagyis a kimondhatatlan stádiumában. A szerkesztésben, a narratíva alkotásában a mesélő, az elbeszélést megalkotó is részt vesz. Ezáltal beleadja önmagát, részese lesz a történetnek: „ha így áll a helyzet, és a saját valóságunk egy tekintélyes részét nekünk kell kitalálni, akkor valamilyen értelemben mi találjuk ki a történeteket – és ezek a történetek azonosak az életünkkel.”¹⁴

Miért élvezzük a fikciót, ha az nem a valóság? A valóságról való összes információ összegyűjtésére, elemzésére, szerkesztésére nyilvánvalóan még teoretikus esélyünk sem lenne, ezért szükséges az általunk gyűjtött ismereteket kiegészíteni a fikcióval, ami egészíti a narratívát. Ezzel lehetséges az érzelmi azonosulás, ami egyrészt megnyugtató otthonosságot kölcsönöz az egyén és körülmények viszonyában, másrészt a megalkotás folyamatában az alkotó is részévé válik a narratívának, és esztétikai dimenzióba helyezi a történetet. Az esztétikum tehát nem visszaad, bemutat, közöl vagy egyszerűen ábrázol, hanem magát az életet fejezi ki. Henry megfogalmazásában: „A festészet explicit témája az élet kifejezése, és ebben a tekintetben a zenéhez kapcsolódik. A zene ugyanis sohasem akarta – ellentétben az ábrázoló zenétől, melynek felületes jellegét mindenki felismeri – imitálni a szél vagy a kavicsra hulló víz zaját. Mindig az volt a célja, hogy az életet fejezze ki, ily módon már eleve igazat adott az élet fenomenológiájának.”¹⁵ Itt egy másik megkülönböztetésről van szó, arról hogy a kifejezés nem a világra mint objektíven kifejezhető témára, visszaadható, közölhető összességre, hanem az életre irányul, mint a kifejezés tárgyra. A műalkotás tehát nem a valóságot fejezi ki, mint összessége, hanem az életet, mint ami a valóság körülményei között mozog. Ebben a mozgásban jelenik meg tulajdonképpen az az esztétikai dimenzió, amely a narratíva irányát meghatározza. Henry egy festőművész példáján magyarázza ezt a dolgot: „Kandinszkij szándékosan és tudatosan az életet festi. Ahhoz a fantasztikus elképzeléshez, amely szerint a festészetnek nem a világot kell lefestenie, hanem az életet kell kifejeznie (ugyanúgy, mint a zenének), hozzátartozik az az elgondolás is, hogy a festészet közvetítés a létezők között. Pontosan azért, mert a festészet »elemei« nem pusztán objektívak, hanem szubjektívek is.”¹⁶ Ezen a ponton Henry arról beszél, hogy alkotó és befogadó ugyanazt

¹⁴ Uo. 226.

¹⁵ M. Henry: *i. m.* 126.

¹⁶ Uo. 128–129.

a *pathoszt* éli át. Így közvetít tehát. Az élet fogalmánk beillesztése a kifejezéshez tartozó fogalomkörbe azt jelenti, hogy az élet mint a kifejezhető és átélhető dimenzió vállalása révén jöhet létre a narratíva. Ilyen szempontból érthető, hogy az érzelmi tényező nem elhanyagolható elem. Az alkotó és a befogadó ugyanazon *pathosz* átélői. A festészet esetében – mondja Henry – ez azt jelenti, hogy a műalkotás befogadása nem pusztán színek vagy vonalak szemlélésében merül ki, hanem benyomások és érzelmek átéléséből áll, amelyek a különböző formák által létrehozott erőknél köszönhető. Itt a kierkegaard-i egyidejűséget¹⁷ is emlegeti Henry, amelynek lényege: műalkotás és befogadó teljes egymásra hangoltsága.

A befogadás szempontjából még fontos megjegyezni, hogy az így felfogott esztétikai élmény maga is egy tapasztalat. Arról tudunk beszélni, ami velünk kapcsolatban van, illetve azt is tudjuk befogadni. A befogadás folyamán szerzett tapasztalatok beépülhetnek a befogadó saját narratívájába. A körülmények percepciójában meghatározók lehetnek az ilyen tapasztalatok. A tapasztalat azonban csak akkor lehetséges, ha a befogadó be tudja építeni a saját életébe a narratívát. Ezért nem lehetséges a tapasztalatok külső generálása, például egy olyan tapasztalatokat generáló gépezet formájában, amelyről Theodore Schick beszél. A konstrukciós folyamat egyrészt a narratíva megalkotásából áll, másrészt azonban a színrevitel is egy konstrukciós folyamat. A macintyre-i színrevitel a konstrukciós folyamat része. Nozick tapasztalatgeneráló gépe¹⁸ éppen azért nem lehetséges, mert a tapasztalathoz elengedhetetlen a színrevitel.

Schick a következő konklúziót vonja le: „lenni annyi, mint cselekedni. Azok, akik rá vannak kötve a tapasztalatot előállító gépre, nem csinálnak semmit. Semmiben nem döntenek és nem is tesznek semmit, aminek az az eredménye, hogy jellemzőnek sem jellemző rájuk semmi, így jellemük sincs. Se nem jók, se nem rosszak, hiszen soha nem tettek semmi olyat, amiért felelősséget kellene vállalniuk.”¹⁹ A cselekvés tehát feltételezi a döntések meghozatalát. A tapasztalatok végső soron csak a döntéshelyzetben levők számára lehetségesek. A tapasztalat milyensége tulajdonképpen nem magán a tapasztalaton múlik, hanem azokon a döntéseken, amelyeknek következménye – ez Kant megállapítása *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében*. A döntések meghatározzák tehát a tapasztalat értékét, ám nem esztétikai minősítésről van itt szó, hanem etikai minőségről. Azonban a kettő nem elválasztható. Pozitív értéként esztétikai szemszögből a jól szerkesztett narratíva tételeződött, etikai szempontból pedig a helyes döntéseken alapuló következmény, ami ilyenként kerülhet a narratívába. Mindenképpen hasonló irányú mozgásról van szó. A színrevitel és az elbeszélés hitelessége, illetve pozitív értékelése a döntéseken és a szerkesztésen múlik. Schick megjegyzi: „Kant szerint nem azon múlik, helyesen éltünk-e, hogy mi történt velünk, hanem azon, hogy milyen döntéseket hoztunk. Ha igyekeztünk mindig helyesen dönteni, jó emberek vagyunk akkor is, ha a dolgok nem úgy alakultak, ahogy szerettük volna.”²⁰ A döntéseken alapszik tehát, hogy milyen emberek vagyunk, nem a körülményeken, és a döntéseket mi

¹⁷ Henry itt továbbmenve, egészen a hit intenzitásáig eljutó egymásra hangoltságról beszél: „a néző egyidejű lesz azokkal a benyomásokkal, melyeket a kép mint imaginárius újraalkot benne, a maga külső megjelenésében. Kierkegaard számára a hívő az, aki Krisztus kortársává válik, egyidejű lesz vele, miközben Krisztus számos kortársa nem volt Krisztus kortársa!” – Uo. 129–130.

¹⁸ Vö. Theodore Schick: *Sors, szabadság és előre tudás. = Mátrix filozófia*. Szerk. William Irwin. Bp. 2004. 110.

¹⁹ Uo. 111.

²⁰ Uo. 109.

hozzuk meg, mi irányítjuk. A sors fogalma, úgy látszik, ellentétes ezzel a felfogással. Ha hiszünk ugyanis a sorsban, az nagyjából azt jelenti, hogy egy orákulumnak is hiszünk, így pedig a jövőnk előre meghatározott, mintegy tőlünk, a döntéseinktől független. Ennek a fatalizmusnak a cáfolatát végezte el Richard Taylor *Metaphysics* című munkájában. Érvelése sommásan azon alapszik, amit Schick is kiemel, hogy a fatalizmus „figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy egyes események más események következtében szoktak megtörténni”.²¹ Azt jelenti ez tehát, hogy minden egyes adott eset számít. Nem lehet tehát sem a körülményeket, sem a döntéseket figyelmen kívül hagyni. Egyetlen körülmény vagy döntés sem lehet következmények nélkül. Eszerint tehát egyén és az őt körülvevő világ nem választható el élesen egymástól. Kölcsönhatásokról van szó, és ezt nem tudja felülrni sem az orákulum, sem pedig – ami hasonlót jelent – a sors, amiről különben Kant megjegyzi, hogy egy bitorolt fogalom. A sors tehát nem egy előre eldöntött valami, a narratíva ugyan megfogalmaz egy lezárt történetet, ám ebben benne vannak a döntések és azok következményei is. Schicknél sors és szabadság ellentétes fogalmak: „Ugyan minek küzdünk a szabadságért, ha a sors irányítja a világot, ha korlátok közé van szorítva, és megváltozhatatlan a jövő?” A kérdés nyilván retorikai, és a két fogalom szembenállását szeretné hangsúlyozni. A negatív szabadság azt jelenti, hogy nincsen kényszerítő erő. Ha rendelkezünk ezzel a szabadsággal, akkor szabadon hozunk döntéseket. A sors vagy pontosabban, a sorsba vetettség azonban azt jelentené, hogy tulajdonképpen nincsenek döntéseink, mert bármit is cselekednénk, a történések ugyanazok lennének, mint a cselekedeteink nélkül. A negatív szabadság azonban azt jelenti, hogy igenis vannak döntéseink.

Paul Ricoeur szerint nincs etikailag semleges narratíva.²² Az elbeszélés – és itt Ricoeur az életre vonatkozó narratívára gondolt – felvezetés az etikai dimenzióhoz. Ricoeur ennek ilusztrálását a szépirodalmi művek példájával látja lehetségesnek. A narratíva esetében a szerkesztés a hangsúlyos tulajdonság. Ezt Ricoeur összeköti az ipszeitás fogalmával, szembenállást tételezve az *idem* fogalmával, ami inkább az időbeni állandóságra vonatkozik. Ezzel szemben tehát az ipszeitás arra vonatkozik, hogy az önazonosság lényege a pozitív értékkel szoros összefüggésben gondolható el. Ezen a ponton a praktikus és az etikai dimenzió között vagyunk, mondja Ricoeur. A cselekvő subjektum egyrészt a narratíva által lesz megragadható, és tulajdonképpen így, a narratíva által képes csak azzá válni ami. Ugyanakkor a narratíva innen nézve előrevetíti azt is, hogy a szerkesztés egy bizonyos értékek rendszere szerint működik. A narratív szerkezet mindig a *jó életre* irányul.²³ Ez a gondolat egybecseng azzal, amit Henry az élet és *pathosz* fogalmának összekapcsolásával mond. Az érzelmi implikáció végső soron az értékelés szükségességét hozza magával.

Megállapíthatjuk, hogy a narratíva igazából csak az érzelmi implikáció révén működhet. Ugyanakkor a ki-nem-mondott és a kimondhatatlanság állapotába lévén csak a fikció segítségével szólalhat meg. A fikciós narratíva egy olyan konstrukció, amely a legbelsőbb és legintenzívebb módon hoz kapcsolatba azzal, amit valóságnak nevezünk.

²¹ Uo. 112.

²² Vö. Paul Ricoeur: *Oneself as Another*. Chicago 1992. 115.

²³ Vö. uo. 240. „a morality of obligation, we stated, produces conflictual situations where practical wisdom has no recourse, in our opinion, other than to return to the initial institution of ethics, in the framework of moral judgment in situation; that is, to the vision or aim of the »good life« with and for others in just institutions.”

Contributions to the Term of *Beyond Expression*. On Connections Between Expression and the Dimensions of Values in Relation with the Term of Fiction

Keywords: reality, fiction, life, artwork, beyond expression

To say something new, something that was hidden – how can we achieve that? Which are the instruments that we need, and what kind of processes are there that we have to discuss about this. A new thought, a new connection is something interesting, because goes against the older thoughts. The expression that comes from the facts can realize with the help of fiction. We will have a construction, that we call reality. But the term of artwork, that comes to us with the problem of expression, is inseparable from the term of life. The work of Michel Henry shown that the terms of life, expression and emotional implication are joint notions. With this, we are one step away from the ethical implications of fiction, or narrative in general. Something that is beyond expression gets to light with the help of fiction, and in the same time the side of emotion of the expression is linked to the term of reality.

A szót értés határai

A szót értésre való törekvésünk a mindennapi tapasztalataink közé tartozik. Ám viszonylag ritkábban adódik olyan kulturális szituáció, amikor a szót értés szükséglete olyannyira sürgető körülményként merül fel a benne élők számára, hogy tudatosan is reflektálnak rá, s megkísérlik célszerűen és tervszerűen feltárni a lehetőségfeltételeit. Az ilyen helyzetek kitüntetett jelentőséggel bírnak, mivel a résztvevők ilyenkor a gyakorlati kérdéseken túlmenően teoretikus szinten is igyekeznek megvilágítani a szót értés létrejöttének vagy éppenséggel kudarcának a lényegi mozzanatait. Azok a szavak, amelyekkel Gáll Ernő, a Korunk főszerkesztője a múlt század hetvenes éveinek végén a romániai magyar kisebbségi kultúránk egyik, ha talán nem a legfontosabb nemzedéki vitáját – *A szóértés előfeltételeiről* címűt – bevezette, a több évtizednyi távolság és a lényegesen megváltozott körülmények dacára sem veszítettek aktualitásukból: „Remélem, eszmecsereünk lefolyása és várható eredménye meggyőző bizonyítéka lesz annak, hogy jószándékú emberek szót értenek még akkor is, ha különböző kérdésekben esetleg eltérő nézeteket vallanak.”¹

E gondolat nemcsak azért jelentős, mert szándéka szerint a korabeli kisebbségi kultúrát megosztó nemzedéki ellentétek kiéleződésének próbálta elejét venni, hanem azért is, mert elméleti igényű megállapításokat tartalmaz a szót értés mibenlétével és lényegével kapcsolatban. A szót értés nem azonos a nézetek, vélemények megegyezésével. A résztvevők különböző módon tehetik fel a kérdéseiket, és különféle álláspontokat fogalmazhatnak meg. A szót értés igénye ott merülhet fel egyáltalán, ahol ilyen *különbségek* mutatkoznak meg. De – az előbbivel összefüggésben – az elgondolás másik vetülete is fontos: a szót értésre olyan *lehetőségként* tekint, amely a (különféle álláspontokat képviselő) résztvevők közös törekvése folytán létrejöhet. Megvalósulásához viszont a résztvevők *jószándéka* szükséges.

A jelzett vitaesemény közelebbi kontextusához – teoretikus értelemben is fontos előzményként – egy másik írás is hozzátartozik, amelynek szerzője, Tóth Sándor tételesen is kifejti a szót értés objektív és szubjektív feltételeit. *Objektív feltételként* a nyelvi kommunikációt jelöli meg, mind egyetemes, mind pedig sajátos szinten, s a *nyelvek kommunikációképességét* tekinti a szót értés általános feltételének a szerző. Mindegyik kultúra nyelvileg formálja meg és fejezi ki magát, s a nyelviségnek ebben az univerzális közegében – még akkor is, ha az különféle és adottságaikban egymástól sokszor igen távol eső nyelvek sokaságára tagolódnak – képes kommunikálni más kultúrákkal. Ez nemcsak a természetes nyelvek esetében van így, hanem a különféle embercsoportok és közösségek sajátos nyelvezeteire is érvényes. *Szubjektív feltételként*, a korabeli sajtóviták jellemzőinek a szakszerű számbavétele és feltárása kapcsán, a *gondolkodás nyitottságát* emeli ki a szerző, összefüggésben a partner álláspontjának, koncepciójának,

Veress Károly (1953) – filozófus, egyetemi tanár, BBTE, Kolozsvár, veresskaroly53@gmail.com

¹ Lásd „Nincs helye semmiféle kizárólagosságnak.” – Gáll Ernő bevezetője. = *A szóértés előfeltételeiről*. Korunk 1980. 1–2. sz. 41.

érvrendszerének a komolyan vételével, valamint a saját álláspont, koncepció és érvrendszer kritikai felülvizsgálatával.²

Fontos megállapítások ezek, mivel jól megrajzolják annak a szemléleti keretnek a sztereotíp vonásait, amely a *közvélekedés* szintjén általában behatárolja a szót értés feltételeit. De vajon elégségesek-e a szót értés lényegének a feltárásához és megértéséhez?

A szót értés köre

Feltevődik a kérdés: Vajon kiterjeszthető-e általánosan minden kommunikációs szituációra a szót értés problémaköre?

A válasz nemleges, hiszen vannak körülmények, amelyek között nyilvánvalóan nem merül fel a szót értés szükséglete. Elég néhány fontosabb esetet felsorolásszerűen számba venni. Nincs szükség a szót értés kimunkálására: ott, ahol nem jön létre, vagy valamilyen oknál fogva felfüggesztődik, s csak a saját világra korlátozódik a másokkal való kommunikáció; amikor nincs akivel és nincs amiben szót érteni; amikor a sajátos létformák közömbös egymásmellettisége a jellemző; amikor a felek bensőséges egyetértésben élnek, s úgymond szavak nélkül is megértik egymást; amikor teljes egyetértés tapasztalható egy felvetődő elméleti vagy gyakorlati problémával kapcsolatban; vagy ha a vizsgált probléma kísérleti úton, számítással, méréssel, egyértelműen alátámasztható, igazolható.

Továbbá, vannak olyan esetek is, amikor – bár szükséges volna – egyáltalán esélye sincs a szót értésnek. Ilyesmit tapasztalhatunk teljes el- és bezárkózás esetén, vagy olyankor, amikor erőszakos elfogadtatás és birtoklás érvényesül, s az érintettek úgymond „értenek a szóból”, de olyankor is, amikor a sajátnak a projekciója vetül rá egyoldalúan a másikra, illetve amikor kizárólag a versengés uralja a vélemények és érvek viszonyát, vagy amikor a felek külön bejáratú „privát” nyelveket használnak az egymással folytatott kommunikációban.

Az ilyen esetekkel kapcsolatos észrevételek arra utalnak, hogy a szót értés nem mindenhol és nem mindig, hanem csak bizonyos feltételek között érvényesül a kommunikációban. Viszont ha belegondolunk az imént felsoroltak jellemzőibe, ezek olyan empirikus vagy teoretikus szituációkban jelentkeznek, amelyek többnyire a kommunikációs megnyilvánulások határeseteként szerveződnek, a valós kommunikáción mintegy kívül kerülve a tényleges benneállás helyett. Ezért egy körültekintőbb vizsgálódás esetében kézenfekvőbbnek tűnik a *kommunikáció hermeneutikája* felől közelíteni meg a szót értés problémáját.

Első ránézésre úgy tűnik, hogy a szót értés kérdésköre a különféle hermeneutikai koncepcióknak, de kiváltképpen H.-G. Gadamer filozófiai hermeneutikájának a központi problémáját

² Vö. Tóth Sándor: *A szót értés előfeltételeiről*. Korunk 1979. 5. sz. 390–393. „Amióta ember él a földön, tömegmértetű mindennapi gyakorlatának evidenciája szolgáltatja szilárd alapját annak az egyetemes érvényű általánosításnak, hogy az emberi nyelv, minden létező (vagy lehetséges) emberi nyelv, az egymástól lehető legtávolabbiak is, egymás között kommunikációképesek, és ebben az emberiség nembeli egysége nyilvánul meg. Márpedig, ami az általános szintjén érvényes, annak valamilyen konkrét formában a sajátosság szintjén is érvényesülnie kell.” „Van a szót értésnek *szubjektív előfeltétele* is – a *gondolkodás nyitottsága*. Ez ott kezdődik (de csak kezdődik), hogy a partner álláspontját, koncepcióját, érvrendszerét komolyan veszem, tehát vita tárgyává teszem. Megtisztelem partneremet azzal, hogy egészében és összetevőiben is kritikailag megmérem, és valóban kimutatom, hogy mi a tarthatatlan belőle. És végződik ott, hogy ami ellenállt a kritikai vizsgálatnak, azon a magam álláspontját, koncepcióját, érvrendszerét is lemérem. És ami ennek során könnyűnek találtott, azt kiselejtezem.” – Uo. 393.

képezi. Hisz olyasmiről van szó, ami a hermeneutikai tapasztalat nyelviségével alapvetően függ össze. A figyelmesebb szemrevételezés viszont azt mutatja, hogy a gadameri hermeneutikában ritkán fordul elő külön csak a szót értésre való utalás. Ha történik is ilyesmi, a hermeneutikai eszme-futtatás ezt az egyetértés, megegyezés, megértetés és megértés egymással is összekapcsolódó fogalmi köreibe illeszti. Egy elmélyültebb vizsgálódás viszont olyan izgalmas belátáshoz is elvezethet, miszerint addig, amíg az említett fogalmak a megértés tapasztalatának és folyamatának *tartalmi* mozzanataiként jönnek számításba, a szót értés a felsoroltak *formális* vetületeként ragadható meg.

Bár hermeneutikai kontextusban ritkán kerül sor a szót értés önálló tematizálására, mégis úgy vélem, hogy a szót értés belső összefüggéseinek a megvilágítása egy ilyen foglalatalkodás keretében a megértési folyamat tartalmi mozzanatainak a teljesebb vizsgálata tekintetében is produktív lehet.

Vegyük sorba és vizsgáljuk meg külön-külön is, hogy a szót értésnek mely feltételei tárnak fel a kommunikáció hermeneutikája horizontjában?

A különbség tapasztalata

A köznapi kommunikációs tapasztalatainkból származó belátásaink arra utalnak, hogy a szót értés szükséglete ott és olyankor merül fel, amikor a kialakuló, megfogalmazódó vélemények, nézetek, álláspontok között *különbséget* tapasztalunk. E különbség megmutatkozása és artikulációja nélkül nem válik szükségessé a szót értés. A saját horizontján belül mindegyik vélemény és álláspont a teljes igazságnak tudja magát. Holott mindegyik egy konkrét *partikuláris* helyzet horizontjában fogalmazódik meg, s egyik sajátos helyzetből sem nyílik teljes rálátás a probléma egészére. Ebből kifolyólag a helyzetek és az erőterükben képződő vélemények különböznek is egymástól. Azt, hogy létezik a különbség – „amelyet nem alkalmaznak, hanem amely adódik” –, amint erre Gadamer rámutat, már Parmenidész is sejtette. A halandók vélekedéseinek hátterében „az a bizonyos nagy probléma, önmagunk megkülönböztetésének csodája áll”.³ Igazából nem az egység, hanem a különbség mibenléte a hermeneutika fő kérdése. „Az egyet megérteni normális dolog, de mi a helyzet a különbségtevés képességével?” – teszi fel a kérdést Gadamer.⁴ A különbség azonban csak akkor válik észlelhetővé, amikor a partikuláris vélemények és álláspontok találkoznak, és érintkezésbe kerülnek egymással. Ebben a köztes mezőben, amely a sajátos tapasztalatok és vélekedések között, azok érintkezése folytán képződik, alakul ki a tényleges *hermeneutikai szituáció*, a maga mindenirányú hatásösszefüggéseivel. Ez mind a dolgok, mind a más emberek irányában egy nem-tárgyasító tapasztalati-nyelvi viszonyulásként valósul meg, amelynek összefüggéseiben a másik nem a megfigyelés tárgya, hanem sokkal inkább – hozzánk hasonlóan – a kapcsolat résztvevője. Ha csak nem zárkózik be az ember teljesen a saját individualitásába és a hozzá tartozó tapasztalati szituációba, az érintkezés és a kontaktus, mint két- vagy többirányú hatásösszefüggés, elkerülhetetlen.⁵ A megértés

³ Hans-Georg Gadamer: *A filozófia kezdete*. Ford. Hegyessy Mária. = Uő: *A filozófia kezdete*. Bp. 2000. 324.

⁴ Uo.

⁵ A kultúra – mondja Gadamer – „a megértetés egy formája, olyan játékhoz hasonlít, melynek résztvevői nem szubjektumok és nem is objektumok”. Ugyanis „az ember hermeneutikai helyzete bebizonyította, hogy az a fennhéjzás, mellyel a dolgoktól távolságot tartunk – mintha azok nem lennének egyebek a megfigyelés tárgyainál –, figyelmen

és annak bármely származékos módusza csakis ezáltal válik lehetségessé. Az, aki megértő, „nem érintetlen szembenállóként tud és ítél, hanem egy sajátos hozzá tartozás viszonyában állóként, mely összeköti a másikkal, úgyszólván vele együtt érintve, vele együtt gondolkozik”.⁶

A másik tapasztalata elsődlegesen a *határ* és az *érintés* tapasztalata. A határ pozitíve a saját-hoz tartozó, de egyszersmind negatíve a másiktól elhatároló. A másik ekként a *negativitásként* tárul fel közvetlenül. Ám a hermeneutikai szituációban nem valamiféle absztrakt elhatárolódás valósul meg, hanem az érintkezésben feltáruló különbség mutatkozik meg. Az érintésben a másik először mint *hiány* mint negativitás merül fel, mivel a különbözősége az, ami ténylegesen megérint. A különbség negativitása mindig is elsődleges a pozitív adottsághoz képest, de úgy, mint a pozitív adottságokhoz hozzátartozó, azok *között* képződő.

Ennélfogva a különbség tapasztalatán mutatkozik meg ténylegesen a tapasztalatok különbsége. Pontosabban az, hogy az egymással találkozó és érintkezésbe kerülő partikuláris tapasztalatok, vélemények és álláspontok nem csupán behatárolt pozitív tartalmak, hanem a különbségben is kiterjedő képződmények. A hozzájuk tartozó különbség a *virtualitás* dimenziójával gazdagítja őket. Egy magát már-már készen állónak tudó vélemény, bármennyire is lehatárolt legyen a valós tartalma szerint, a hozzátartozó különbségből, negativitásból és hiányból a virtualitásban való továbbképződés dinamikus horizontja nyílik meg számára. Ez a horizont egyúttal a másakra nyílik, illetve a másik felől nyílik meg irányában, mivel a másik vélemény is (a másik véleménye is) – hasonlóképpen – a hozzá tartozó hiány révén a virtualitásban való kiterjedéssel is bír. Ily módon a különböző véleményeknek a különbség, a negativitás és a hiány terében kirajzolódó horizontjai a virtualitás szférájában találkoznak és nyílnak meg egymásra.

A hermeneutikai szituáció feltételezte *közép* tehát a szituációba belépő pozitív, valós adottságokhoz képest a hozzájuk tartozó *virtualitásként* képződik. A virtualitás az egymásra megnyíló horizontok, vagyis a *nyitottság* terepe. A partikuláris nézetek és egyáltalán a behatárolt tapasztalati szituáció nyitottságát csak oly módon érthetjük meg ténylegesen, ha tételezzük a hozzá tartozó, a különbségek irányából megnyíló negativitást s ennek révén a virtualitásban való kiterjedést. A zárt tapasztalati alakzatok, létszférák azért és akként zártak, mivel a másokkal való érintkezések és az ebből adódó különbségek hiányában nélkülözik a virtualitásban való kiterjedést. Ennek hiányában – vagyis a hozzájuk tartozandó *hiány* hiányában – önnön „adott” valóságukra, vagyis egy, a saját partikularitásába bezáruló, változásra, képződésre képtelen valóságra korlátozódnak. Az ilyen, csakis önmagára hagyatkozó valóság önnön valóságossága irányából is előbb-utóbb megkérdőjeleződik.

Kérdéssé válás

A virtualitás dimenziójában mindaz, ami a valóság oldalán szilárd pozitív adottságnak bizonyul, *kérdésségeként* tárul fel. A másik vélemény vagy álláspont éppen a kérdéssége révén lesz (mások által) érintett. A kérdés létmódja a negativitás és a nyitottság közegét feltételezi. „A tulajdonképpeni kérdés azonban – Gadamer meglátása szerint – az ember szembesülése saját magával,

kívül hagyjuk a más emberekkel (és más kultúrákkal) való kölcsönös megértés döntő tényét. Nem lehet kitérni az elöl, hogy a másikkal való kontaktusunkban a másik is beszéljen hozzánk.” – Uo. 207, 205.

⁶ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Ford. Bonyhai Gábor. Bp. 1984. 228.

amikor a másikkal, a tőle különbözővel találkozik.⁷ A saját vélemény és álláspont is hasonlóképpen kérdéssé válik, de nem csak a másik irányából felmerülő kérdésséggként, hanem a másikkal nyíló horizontban a sajátra visszatekintő és visszakerdező kérdésséggként is. A kérdésség ennél fogva nemcsak a valóshoz hozzátartozó virtualitásban való kiterjedést jelent, hanem a virtualitás megnyitását a valósra, a beengedését a sajátba, a saját valóság virtualitás általi áthatottságát, ami a partikularitás zártágainak a fellazításával, kimozdításával jár. A saját vélemény és álláspont a virtualitásban való belsőleg kiterjedése folytán szembesül önnön korlátaival és hiányaival.

A kérdés és a kérdezés voltaképpen mindig is a *fordulatnak* a valós létállapotban rejlő lehetőségét hordozza. A fordulat lényege: elébe menni a pozitivitásnak, azaz érvényre juttatni a negativitás „fakticitását”. Ez nemcsak a valóság megnyitását jelenti a virtualitásra, hanem hasonlóképpen, a virtualitás megnyitását is a valóságra s a valóságnak a virtualitásból való előjövetelét mint új *kezdetet*, amelynek nem lehet elébe menni, hanem amelyhez már mindig is csak előrehaladni lehet. A kérdés, mint az arra adott „válasz”, ami „van”, az attól különbözöt „provokálja”, azt, ami „nincs”. A „van”-nak a kérdésben testet öltő „nincse” nem más, mint az önmagából el-(ki)fordulásra és a mássá válásra való megnyílása a valóság „soha-nem-teljességének” a virtuális teljesség-horizontjában.

A kérdezés „mindig lebegő lehetőségeket tesz láthatóvá”.⁸ Ezek mentén viszont valóságos (valóságépítő) életmegnyilvánulások bontakoznak ki: az elszenvedés éppúgy, mint a tevékenység. A tapasztalat negativitása, az előzetes véleményünk tarthatatlansága „logikailag a kérdést implikálja”. Ezért „a kérdezés is inkább elszenvedés, mint tevékenység”.⁹ De ugyanez a kérdezés nyitja meg az utat az új tapasztalatok megszerzése felé is. Ehhez viszont az elszenvedésen túlmenően valóságos kérdezésre van szükség, amely képes megnyitni a dolognak vagy a felmerülő problémának a kérdésségét. A megértés valami kérdésségének a megértésével kezdődik, s „egy dolog kérdésségének a megértése már maga is kérdezés”.¹⁰ A kérdezés tehát megértő aktivitás, amely „értelemlehetőségeket nyit meg”, s általa „az, ami értelmes, átkerül a megértő saját gondolatába”.¹¹ Ezért a gondolkodás, akár a másik, akár a saját vélemény és álláspont végiggondolása legyen is, az aktív kérdezéssel kezdődik. A kérdezés már az elszenvedés negativitásként is tevékeny, mivel ekként vonja be a *másik szempontját* a sajátnak a kérdésségébe, mint ahogy – ezzel együtt – ugyancsak a kérdezés aktivitása nyitja meg a másikkal a kérdésségét a *saját szempont* horizontjában. A kérdezés erőterében tehát a különbséget megjelenítő szempontok egyszerre jutnak érvényre az egymás szempontjaira való *tekintettel levés* és a másik szempontjából való *kérdéssé válás* kölcsönösségében és oppozíciójában.

A közös harmadik

A szempontok ütközése feszültségek képződésével jár az egymással szembesülő vélemények és álláspontok artikulációja mentén. De amíg csupán ennyi történik, amíg szembenálló felek öncélú nézetei és vélekedései konfrontálódnak, valójában nincs amiről szót érteni. A szót

⁷ H.-G. Gadamer: *A filozófia kezdete*. 206.

⁸ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. 262.

⁹ Uo.

¹⁰ Uo.

¹¹ Uo.

értés valós szükséglete nem a szemben álló felek egymáshoz való viszonyában, a nézetkülönbségeik egymás számára való feltárulásában és megmutatkozásában merül fel. Hanem abban a vonatkozásban, hogy a partikuláris vélemények és álláspontok mindegyike a maga sajátossága szintjén különbözik magától a dologtól, amiről szó van. A szót értéshez egy közös „harmadikra” van szükség, *amelyen a vélemények, álláspontok különbsége ténylegesen megmutatkozik.*

Miben áll a „dolog maga”? Nyilván itt nem kimondottan egy tárgyi valójában megragadható dologi létezőről van szó. Hanem olyasmiről, ami egy olyan, sokakat és sokféle módon érintő értelmi problémaként, életgyakorlati kérdésként, avagy kulturális tapasztalatként merül fel, amelynek a teljességhorizontja túlmutat az egyértelmű, mindenki számára elfogadható beazonosításon, leírásán és magyarázaton. A vele kapcsolatos belátások a saját tapasztalatok, szemléleti keretek, személyes-csoportos erkölcsi és gyakorlati viszonyulásmódok széles körének a bevonását igényli a különféle értelmezési eljárásokba. Mindezek a „dolog” megértése irányában szerveződő erőfeszítések formájában bontakoznak ki. Választ keresni a kérdésre, hogy miről van szó, és megérteni azt, amiről szó van – így lehetne tömören rögzíteni e törekvések irányultságát.

Az ily módon körülírható „dolog” és a vele kapcsolatos viszonyulási módok még néhány további jellemzővel rendelkeznek. Olyan „dologról” van szó, amely nem tartozik kizárólagosan valamely személyes vagy csoportos tapasztalás partikuláris körébe, s nem sajátítható ki és nem oldható meg egy partikuláris horizonton belül. A hozzá tartozó jelenségek és folyamatok többeket vagy mindenkit érintenek, de egyik sajátos vélekedés vagy viszonyulási mód sem képes átfogni a dolgot a maga egészében és értelemteljességében. Tehát „közös dologról” van szó, s e közösségképződés a dolog irányából és aktivitása folytán történik, két vonatkozásban is. Egyrészt a dolog által érintettek ebben az érintettségükben mint közös tapasztalatban, szituációban vagy sorsban találkoznak egymással és találnak egymásra. Másrészt, mivel a dologgal kapcsolatos partikuláris képzetek és viszonyulási módjaik egyikük esetében sem kínálja az átfogó belátás és megoldás lehetőségét, csakis közös vállalkozásként tekinthetnek a megértéshez és megoldáshoz vezető erőfeszítésekre. Ily módon az érintettek a dolog horizontjában egy közös törekvésnek válnak a résztvevőivé és az eredményeiből részesülők. Ez az állapot a partikuláris vélekedéseik, álláspontjuk szemléleti kereteinek, az ehhez tartozó beidegződéseknek, szubjektív elfogultságoknak és előítéleteknek a megnyitását és játékba hozását, a saját vélekedések és álláspontok próbára tevését feltételezi egyidejűleg egymás vonatkozásában és a dolog teljességhorizontjában. Amikor köznapi szinten a résztvevők jószándékára és nyitottságára hivatkoznak a szót értés kapcsán, akkor voltaképpen ez, a dolog irányában és a dolog közvetítésével egymás irányában megnyíló közös törekvés jön számításba. Tehát nem arról van szó, hogy a szót értés eleve feltételezne valamiféle morális értelemben vett *jó szándékot* és *nyitottságot*, s még csak nem is arról, hogy a résztvevők egymás iránti jóindulatára lenne hozzá szükség. A *jóindulat* megléte kétségkívül megkönnyíti a szót értés megvalósulásához szükséges erőfeszítéseket, de nem szükségképpen feltétele ezeknek, s mi több – amint látni fogjuk – bekövetkezése nem annyira előzménye, mint inkább következménye a szót értésnek.

Továbbá, ha a dolog „létmódjára” tekintünk, azt tapasztaljuk, hogy nem valamiféle kész tényállásként, nem a szilárd adottság állapotában leledzik, hanem a *kérdésség* közegében mozog; nem maga a valóságosan létező jelenség áll az érdeklődés középpontjában, hanem az a kérdés, a probléma, amelyben a dologgal kapcsolatos tapasztalatok a megértés számára megnyílnak. Ez egyrészt azt jelenti, hogy a sajátos vélekedések és álláspontok partikuláris valóságshorizontjához képest a dolog a *virtuálisban* terjed ki, a valós tapasztalati jelenség

képzeteként tűnik fel. Mint ilyen azonban a szóba jövő sajátos vélekedések valóságképzeteihez képest *ideális képzet* – a dolog ideája –, amely a vele járó átfogó értelemhorizontban és ideális teljességként mindenkor meghaladja a partikularitásokat. Másrészt azt jelenti, hogy a dolog maga állandó elmozdulásban, folyamatos képződésben, formálódásban érhető tetten, dinamikus kölcsönhatásban a feléje irányuló értelmezési-megértési törekvésekkel, s mint ilyen egyik partikuláris megközelítési mód felé sem tárul fel a maga mindenoldalú teljességében, hanem az egyes konkrét esetekben más-más arculatát tárja fel a saját átfogó értelemhorizontja és az illető konkrét megértési törekvés sajátos értelmezési horizontja egymásba nyílásának/játszásának megfelelően.

Ily módon egyik sajátos értelmezésnek sem áll módjában külön-külön a dolgot a maga egész teljességében megragadni és átfogó értelemösszefüggéseiben megérteni. Így egy olyan hermeneutikai szituáció áll elő, amelyben a dolog által érintettek erőfeszítései csakis a szót értés módján *formálódhatnak* a dolog teljes valójára és értelmére irányuló közös erőfeszítésé. Ez viszont arra utal, hogy a szót értés nem szemben álló felek esetleges találkozása folytán jöhet létre (vagy vallhat kudarcot), hanem egy középre helyezett és a virtualitásban is kiterjedő közös dologban alapozódik meg.

Ebben a hermeneutikai szituációban a dolog maga *középen áll*, a partikuláris nézőpontokból nyíló perspektívák kereszteződési-találkozási pontjában, amelyek a dologra mint *virtuális teljességre* irányulnak. Mindegyik partikuláris vélekedés a dolog *valóságából* indul ki, annyiban, hogy rendelkezik a dolog egy valós képzetével, ami többé-kevésbé megfelel a valós dolog sajátos tapasztalatának. Ezért mindegyik vélekedés a maga horizontján belül, partikularitásának perspektívájában ragadja meg a dolgot, valamilyen sajátos jellemzője, tulajdonsága, adottsága felől, ami a leginkább megfelel a szemléleti, viszonyulási sajátosságainak. Ugyanakkor az tapasztalható, hogy a dolog virtuális teljessége az ilyen partikuláris képzetek mindegyikét – bár más-más irányokban, de – meghaladja. A dolog *virtuális kérdésessége* horizontjában a konkrét vélekedések és álláspontok mindegyike azoknak a *hiányoknak* – korlátoknak, elégtelenségeknek, egyoldalúságoknak – a mentén válik *kérdéssé*, amelyek módján a dolog teljességétől való különbözőségük a virtualításra való nyitottságukban feltárul. Mindegyik *valós* tartalmú partikuláris vélekedés és álláspont *hiányként* nyílik meg a virtuális teljességre. A dolog virtuális teljessége e hiányok kereszteződési-találkozási pontjában tárul fel. A kölcsönös kérdésességek erőterében képződő feszültség a valóság és a virtualitás szembesüléséből adódik. A partikuláris vélekedések és álláspontok pozitív tartalmai a dolog valóságával kapcsolatos tapasztalatokból származnak, s mint ilyenek különféle tapasztalati tartalmakból formálódó képzetekként jelennek meg. Ugyanakkor a dolog virtuális teljessége horizontjában mindegyik ilyen pozitív képzethez a hiány *negativitása* tartozik hozzá. A teljesség hiánya, s e hiányként való virtuális kiterjedésük mindegyikük esetében *közös*, ám a hiányzó tartalmak – e hiányok pozitív virtuális tartalmai – éppúgy *különbözőek*, mint a valóságos tartalmaik.

Azt látjuk tehát, hogy a partikuláris vélekedéseknek és álláspontoknak mind a valóság-tartalma, mind pedig a hozzájuk tartozó hiányok pozitív virtuális tartalma egymás és a dolog vonatkozásában *esetleges*. A különféle konkrét szituációkban a dolognak valamely tapasztalatát és képzetét másmilyen tapasztalata és képzete váltja fel, s e sajátos tapasztalatok szembesülése a vélemények cseréjének szabad mozgásterében történik, anélkül, hogy valamilyen szigorú szabályt követne. Ami itt ténylegesen megmutatkozik, az nem a pozitív tartalom, hanem a különbözőség, s ennek a perspektívájában az eltérő vélemény- és nézetkülönbségekként

artikulálódó, oppozícióban álló pozitív tartalmak mindegyikéhez hozzá tartozó – tehát *közös* – negativitás mint virtuális kiterjedés, amelyből az oppozícióban álló valóságtartalmak függvényében ugyancsak oppozícióban álló különféle irányultságok nyílnak meg a dolog virtuális teljességére. A „dolog maga” a különféle negativitások találkozási pontjában, e negativitások *pozitív* kapcsolathálójaként ölt formát mint virtuális képződmény. E *formális képződményben* találkozik és nyílik meg egymásra a dolog valóságshorizontja és igazságshorizontja; ebben a (tisztá) idealításban tárul fel a „dolog maga” mint a partikuláris horizontok objektív és szubjektív behatároltságain túllépő virtuális teljesség, azaz mint valóság és igazság egymáshoz tartozása.

A szót értés olyasmi, ami lényege szerint a dolognak a sajátos konkrét körülmények között elérhetetlen és beláthatatlan *értelemteljességére* irányul, s abban alapozódik meg. Ahhoz viszont, hogy a dolog teljességét érvényre juttató hermeneutikai szituáció tényleges aktivitása kibontakozhasson, még további feltételek teljesülése szükséges.

A beszélgetés művészete

A kérdés és a válasz dialektikája „a megértés viszonyát beszélgetés jellegű kölcsönös viszonyként tünteti fel” – írja Gadamer.¹² A dialektika „a valódi beszélgetés művészete”,¹³ melynek három lényegi vonását emelhetjük ki hermeneutikai szempontból, mivel a beszélgetés egyszerre terjed ki a partner, a dolog és a gondolat irányába.

A beszélgetés egyrészt a „gondolkodás művészete”, annak, hogy „egy szempont egységbe összetekintsünk”, ami „a fogalomalkotásnak, mint a közös gondolat kidolgozásának” a folyamatoként valósul meg.¹⁴ Az igazi beszélgetés *gondolkodva beszélgetés*, mivel a beszéd és a gondolkodás összekapcsolódik benne, de nem oly módon, hogy a beszéd követi a gondolkodást, hanem úgy, hogy a gondolkodás magában a beszélgetésben történik.

Másrészt viszont – s mindenekelőtt – a dialektika a kérdésés művészete, de egyúttal a gondolkodás kibontakoztatása irányába mutató „továbbkérdés művészete” is, ami a *dolog irányából* érkező kihívásokra válaszolva jelöli ki a belegendolást és az elgondolás útjait. „Beszélgetést folytatni – mondja Gadamer – annyit jelent, mint engedjük magunkat a szóban forgó dolog által vezetni.”¹⁵ Ez olyan értelmi aktivitás, amellyel az elszenvedés, az engedelmisség és a részesülés is együttjár.

Végül pedig a dialektika „a partnerek együtthaladását” jelenti a kérdés-válasz együtthaladása mentén. A másikkal való együtthaladás egyszerűsre mind „együtthaladás a mondottakkal”, ami a megértésre való irányultság lényege, anélkül, hogy ez szükségszerűen elfogadást is jelentene.¹⁶ Ezt biztosítja a beszélgetésnek a kérdés-válasz struktúrája/játéka mentén kiépülő *dialogikus* folyamata. E tekintetben a beszélgetést épp az jellemzi, hogy „itt a nyelv a kérdésben és a

¹² Uo. 264.

¹³ Uo. 257.

¹⁴ Uo. 258.

¹⁵ Uo. 257.

¹⁶ Vö. Hans-Georg Gadamer: *A hallásról*. Ford. Simon Attila. Vulgo II(2000). 3-4-5. sz. 29.

válaszban, az adásban és az elfogadásban, az egymás mellett való el-beszélésben és az egymással való megegyezésben hajtja végre az értelemkommunikációt”.¹⁷

Ezek alapján Gadamer úgy gondolja, hogy a valódi beszélgetés nem függ az egyik vagy a másik partner akaratától. A beszélgetésben feltáruló igazság, „a logosz”, „nem az enyém és nem a tiéd”, fölötté áll a beszélgetőpartnerek szubjektív vélekedéseinek.¹⁸ Itt ugyanis a partnerek nem annyira irányítók, hanem sokkal inkább irányítottak abban a folyamatban, melyben szó szót követ, váratlan fordulatokat vesz, és senki sem tudja előre, hogy a beszélgetésből „mi jön ki”. Az igazi beszélgetés tehát sosem az, amelyet folytatni *akarunk*, és helyesebb azt mondani, hogy beszélgetésbe kerülünk, beszélgetésbe bonyolódunk. A beszélgetésben képződő megértés sikere vagy kudarca *történes*, amely végbemegy velünk.¹⁹

A hermeneutikai beszélgetésnek az előbbieken kiemelt három lényegi jellemzője nem külön-külön, hanem egyszerre s egymással összefüggésben érvényesül. Valójában ez adja meg a beszélgetés *hermeneutikai* minőségét, ami leginkább a szót váltás dialogikusságában/dialogikusságaként mutatkozik meg. Ezt jól megvilágíthatjuk néhány olyan gondolattal, melyeket Bonyhai Gábor emel ki Hans Lipps hermeneutikai logikájából a beszéd viszonszerűségével kapcsolatban. Ezek a hermeneutikai beszélgetésnek azt a változatát jellemzik, amit Lipps a *diskusszió* fogalmával jelöl. Itt nem egyszerűen egy dolog közös megbeszéléséről van szó, hanem olyan dialógusról, amelyben *álláspontokat* szembesítenek, és a saját álláspontok, illetve, amennyiben lehetséges, a közös álláspont kimunkálása történik.²⁰ A beszélgetés, amelyben szót értésre törekednek, ilyen diskusszió-szerű folyamatnak bizonyul. A diskusszió nem egyszerűen tényállításokat tételező kijelentéseket vonultat fel, hanem *állításokat*, vagyis olyan kezdeményezéseket, amelyekről ki kell deríteni, hogy *meg is állnak-e* valóban, azaz védhetőek, tarthatóak-e, s ennek véghezviteléhez „ellenfélre” van szükség.²¹ Ez esetben viszont mégsem egy harci helyzetről van szó, amelyben valakinek a legyőzése lenne a cél az állítások és az érvek versenyében, mivel – ahogyan erre Lipps rámutat – az „ellenfél itt a dologból keletkezik”. Az állítás ugyanis *a dologról* állít, azzal kapcsolatos mondanivalót fogalmaz meg a saját szempontja szerint, s azt „mérvadó felfogásként igyekszik érvényre juttatni”.²² Ily módon egy meghatározott álláspontnak már a fogalmában benne van, hogy más, vele szemben álló álláspontok tartoznak hozzá. „A dolog, amelyről a diskusszió folyik, összekapcsol és szétválaszt” – mondja Lipps.²³ A beszéd viszonszerűsége tehát ebben a kontextusban nem az egymáshoz való közeledésben és egymás teljesebb megismerésében áll, hanem „abban, hogy az egyik a másikon méri magát”.²⁴ Ez pedig nem valamiféle személyességet jelent, hanem a saját álláspont próbára tételét, a hatóköre kiterjedésének a bemérését, a korlátai tudatosítását. A diskusszió hermeneutikai produktivitása tehát abban áll, hogy „megmutakoznak egy álláspont erőterének a határai”.²⁵ Ehhez viszont az szükséges, hogy a résztvevők mindegyike arra törekedjen, hogy

¹⁷ H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. 258.

¹⁸ Vö. uo.

¹⁹ Vö. uo. 269.

²⁰ Vö. Bonyhai Gábor: *Hermeneutika és morfológia*. Uő: *Összegyűjtött munkái*. 1/B. Bp. é.n. [2000]. 266.

²¹ Vö. uo. 266, 267.

²² Vö. Hans Lipps: *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*. Frankfurt am Main 1959. 35. [Bonyhai Gábor: *i. m.* 267.]

²³ Uo.

²⁴ Uo.

²⁵ Bonyhai Gábor: *i. m.* 267.

maximálisan bontakoztassa ki és juttassa érvényre a saját álláspontját. „Ez az értelme annak a hermeneutikai alapelvnek – összegez Bonyhai Gábor –, hogy az igazi – dialogikus – vitában mindkét félnek érdeke az ellenfél álláspontjának az erősítése, s a vita első szakaszában egyenesen nekünk is törekednünk kell arra, hogy az ellenvélemény mellett szóló valamennyi érvet felsoroljuk, az ellentétes álláspontot megerősítsük.”²⁶

Ez a megállapítás összecseng Gadamer felfogásával a dialektika lényegéről és a beszélgetés dialogikus jellegéről. Gadamer hangsúlyozza, hogy a dialektika lényege nem abban áll, hogy a mondottakat kikezdjük a gyenge pontjaikon, s nem is olyan művészete a beszédnek „amely a gyenge dolgot is erőssé tudja tenni”, hanem a gondolkodás művészetét értjük rajta, „mely a mondottakat a dolog felől tudja megerősíteni”.²⁷ Nem az a célja, hogy a másikat az érveinkkel legyőzzük, hanem azt igényli, hogy a véleményének a tárgyi súlyát mérlegeljük, s ennek érdekében „kérdezve kutassunk mindent, ami egy vélemény mellett szól”.²⁸ Mint ilyen, a dialektika a *próbára tétel* művészete, amely azt feltételezi, hogy *fogadjuk* el a másikat, *engedjük* érvényesülni a szempontjait, ismerjük el a véleményének tárgyi jogosságát, s véleményét ne órá magára vonatkoztassuk vissza, hanem a saját helyes vagy hibás véleményünkkel szembe-sítsük.²⁹ Gadamer hangsúlyozza, hogy a beszélgetésben történő *megértetés* magában foglalja, hogy a partnerek készek a megértésre, s igyekeznek kölcsönösen elismerni az idegenszerűt és ellenkezőt. Ez arra készíti őket, hogy a saját indokaik mellett az ellenérveket is mérlegeljék, s a szempontjaikat észrevétlenül és akaratlanul kicseréljék. Ennek során el lehet jutni a közös véleményig és a közös nyelvig.³⁰

Míndeközben a „dolog” itt nem valami beszéden kívüli dologi entitásként tételeződik, amire a beszéd tárgyilag vonatkozik, hanem a gondolatával együtt van jelen a beszélgetésben, úgy, ahogyan a résztvevők a közös elgondolására törekednek. Az igazi beszélgetésben ugyanis gondolkodás történik, közös gondolkodás, amely ebbe a közösségbe emeli be a dolgot, s a dolog a maga igazságaként jelenik meg a gondolatban.

A nyelv teljesítménye

A szót értés voltaképpen a dolog közös elgondolása mentén munkálódik ki a beszélgetésben. A dologban való egyetértés itt közelről sem azt jelenti, hogy a résztvevők ugyanazt gondolják, hanem azt, hogy a gondolkodás és beszélgetés közösségébe emelt dolgot közös dolognak (közös dolguknak) tekintik. A szót értés nem jelenti gondolatok egybeesését, sem a gondolkodás és a beszélgetés útján való behelyezkedést a másik gondolkodásába és a vele való azonosulást, sem pedig valamiféle utánaalkotását a másik gondolatainak. A szót értés itt a gondolkodás egy olyan új közösségének a kiképzéseként jön létre, az elgondolásbeli *különbségek* érvényre juttatása révén, amely számára a dolog a maga igazságában táruhat fel, vagy legalábbis a résztvevők közelebb kerülhetnek a dolog igazságához. A szót értés folyamatként zajló beszélgetésben egymással értünk szót, de ez egyúttal azt jelenti, hogy a dologban értünk

²⁶ Uo.

²⁷ H.-G. Gadamer: *i. m.* 257.

²⁸ Uo.

²⁹ Vö. uo. 270.

³⁰ Vö. uo.

egyét: azaz együtt keressük a dolog igazságát leginkább megszólaltató találó szót és kifejezést, a dologgal való *közös nyelvet*.

Gadamer számos alkalommal hangsúlyozza, hogy a megértés vagy annak kudarca olyan, mint valami történés, amely a beszélgetésben végbemegy velünk. Utólag azt mondhatjuk, hogy jó beszélgetés volt, vagy hogy éppen nem kísérte szerencse. „Mindez arról tanúskodik – mondja Gadamer –, hogy a beszélgetésnek saját szelleme van, s a nyelv, amelyen folyik, magában hordja saját igazságát, azaz »feltár« és megmutat valamit, ami aztán ettől fogva van.”³¹ Ugyanis a megértetés és a megértés csak ott válhat problémává, ahol lehetőség van arra, hogy a beszélgetés révén nyelvileg megértsük magunkat egymással.³²

E tapasztalat a szót értésnek egy további feltételére irányítja a figyelmünk, ami nem más, mint a nyelv maga. Az minden beszélgetés magától értetődő előfeltétele, hogy a beszélők ugyanazt a nyelvet beszélik.³³ De a megértetés és megértés nyelvi folyamata nem merül ki ennyiben. A nyelv „az a közeg – mutat rá Gadamer –, amelyben a partnerek kölcsönös megértetése és a dologról való egyetértése végbemegy”.³⁴ A beszélgetésben a nyelv igazi létállapota tárul fel.³⁵

Itt jól észrevehető, hogy Gadamer a nyelv „igazi létállapota” kapcsán két egymással összetartozó és egymásba fonódó, de strukturálisan külön is választható nyelvi folyamatra utal, amelyek együttesen valósítják meg a beszélgetést mint nyelvi történést.

Egyrészt a nyelv közegében *megértetés* történik; a megértetés nem a beszélgető partnerek/ szubjektumok egymás irányában gyakorolt erő kifejtése – nem szubjektív vélekedések egyoldalú és erőszakos elfogadtatása – útján valósul meg, hanem nyelvi hatáskifejtésként, amely a résztvevők oldalán, az irányában megnyíló befogadásban megértésként realizálódik. Nem valaki értet meg valamit egy másvalakivel a beszélgetésben, hanem a nyelvi folyamat érteti meg, azaz változtatja érthetővé, be- és elfogadhatóvá a partnerek számára azt, aminek a megértésére törekednek. Ezért lesz a megértetés mindig *kölcsönös* és sohasem egyoldalú; nem lehetne a résztvevők valamelyikével úgy értetni meg egy igazságot, hogy ez a megértetés ne történjen meg az összes többi résztvevővel is. A nyelvi hatásösszefüggés minden irányban hat és alakít, következésképpen a saját léttörténésükként megélt megértés mindegyik résztvevőben külön-külön is és a beszélgetés partnereiben együttesen is megtörténik mint közös történés.

Másrészt a megértetés-megértés hatásösszefüggései sohasem a nyelvi közeget átszövő személyközi viszonyok mentén bontakoznak ki: nem annyiból áll, hogy A partner megérteti valamely nézetét B-vel, B pedig megérti A-t vagy A-nak egy nézetét. Ha csak ennyi történne, ez olyan lenne, mintha a megértetés-megértés hatásösszefüggései egy kétdimenziós síkban terjednének ki. Márpedig az élő beszélgetés ennél jóval többdimenziósabb történés. Ezért utal Gadamer a megértetéssel együtt a partnereknek a dologban való egyetértésére. A beszélgetés során nem a partnerek, illetve a személyes vélekedések valamelyike, hanem a „dolog maga” áll középen, s minden, ami a nyelv közegében végbe megy, a dologra vonatkoztatottan történik: a dologra irányuló nyelvi megértetésként és a dolog megértéseként. Az, ami a megértetés-megértés nyelvi történéseiben a résztvevők számára *közös* történésként bontakozik ki, nem más, mint

³¹ Uo. 269.

³² Uo. 270.

³³ Vö. uo. 270.

³⁴ Uo. 269.

³⁵ Vö. uo. 275.

éppen „a dologról való egyetértés”; a dolog értelemösszefüggéseinek az egyéni befogadások mentén végbemenő megértése(i) során képződő közös megértéstapasztalat a beszélgetés nyelvi közegében a dologról való egyetértésként tárul fel. Az egyéni megértéstapasztalatok a sajátos feltételektől függően eltérőek, különbözők, de egyazon nyelvi közegben egy közös történés mozzanataiként képződnek, s e közösség éppen a belőlük nyíló és rajtuk alapuló egyetértés kiterjedését (és határait) rajzolja ki. Ebből világossá válik, hogy egyrészt az egyetértés soha nem jelent(het) teljes megértést; az egyetértés a beszélgetés aktuális menetében *létre jön*, a megértés viszont nyitott folyamatként *tovább halad*; másrészt viszont az is nyilvánvaló, hogy megértés nélküli egyetértés ténylegesen nem lehetséges, mivel nem a megértés alapul az egyetértésen, hanem éppen fordítva, a megértéstörténés nyelvi közegében válik lehetővé az egyetértés.

A megértetés, megértés és egyetértés tehát egyazon nyelvi történés mozzanataiként artikulálódnak, a megértéstapasztalat különböző irányú kiterjedéseiként a tapasztalat nyelvi közegében. Az is világos, hogy a megértéstapasztalat egyéni és közösségi vetületeinek az egymáshoz tartozása és egymásba játszása a tapasztalat képződési folyamatában a beszélgetés nyelvi közegével áll összefüggésben. Miként, hogyan nyilvánul meg mindebben magának a nyelvnek a teljesítménye? És hogyan vonatkozatható ez a szót értés problémakörére?

Forma és tartalom

A szót értés vonatkozásában a hermeneutikai folyamat nyelviségének három fontos aspektusa emelhető ki.

Először is az a belátás, hogy a dolognak a megértése szükségképp nyelvi formában történik, nem arra utal, hogy egy megértési aktust utólag még szavakba is foglalunk, hanem arra, hogy „akár szövegekről, akár beszélgetőpartnerekről van szó, akik a dolgot elének állítják, a megértés oly módon megy végbe, hogy maga a dolog szólal meg”.³⁶ Más szóval, a megértetés és a megértés folyamataiban „a nyelv nem mint nyelv, nem mint grammatika és nem mint szótár” van jelen, hanem „a mondottak megszólalása képezi a voltaképpeni hermeneutikai történést”.³⁷ A hermeneutikai folyamatban tehát a nyelv nem mint valós tényszerű adottság – mint hangok, szavak, mondatok, nyelvtani szabályok összessége/rendszere – vesz részt, hanem mint megszólalás, mondás és a mondottnak megszólalásként való történése/kifejeződése, azaz úgy, mint a nyelv nyelvészeti stb. „megfogható” valóságosságához képest megszólalás-történésként való „megfoghatatlan” virtuális kiterjedés. Az elhangzó szó és a szóra bírt dolog nyelvi képződményként válik tapasztalattá, miközben „a nyelv maga” sehol sem tűnik fel önálló tapasztalatként, hanem a beszélgetés áttetsző közegeként, önnön valóságát mintegy visszafogottan, visszatarotottan juttatja érvényre a mondottakat. E tekintetben tehát a szót értés a nyelv *önmegvalósító* teljesítményeként tárul fel, melynek során, ahogyan a folyamat megértetés–megértéssé mélyül/tágul, a nyelv *mint nyelv* egyre visszavontabbá válik, mindinkább érvényt szerezve a közegében formálódó (közös) értelemtartalmaknak.

Ez az *átváltozás* a dologgal kapcsolatos gondolkodással is összefüggésben áll. Amikor valaki „teljesen a gondolkodás erejére támaszkodva” igyekszik feltárni a dolgot, e törekvésben

³⁶ Uo. 264.

³⁷ Uo. 321.

„maga a dolog juttatja érvényre saját magát”. Ennek csak a másik és róla leválaszthatatlan oldalaként megy végbe a dologgal kapcsolatos feltáró elgondolásaink beszélgetőleg való kifejtése, melynek során a dolog önnön érvényre juttatási törekvése nyelvi formában (is) megjelenítődik. Olyan történés ez, amelyre csak azt lehet mondani, hogy „nem a mi tevékenységünk a dologgal, hanem magának a dolognak a tevékenysége”.³⁸ Más szóval ez esetben is átváltozás történik. Mert milyen módon válik egy „dolog” öntevékennyé? Egy konkrét, valós szituációban bármely „dolog”, legyen az egy adott vélemény, probléma, viszony vagy akár tárgyi-érzéki jelenség, a külső tényezők, más „dolgok” által meghatározott, szilárd, rögzült adottságként mutatkozik meg, s éppen erről ismerzik fel a valóságossága. A beszélgetésben középre helyezett és szóra bírt, illetve megszólaló dolog viszont virtuális nyelvi képződményként jelenik meg, megnyílván az értelmezések számára és kiszabadulva a nyers tényszerűség állapotából. Amikor arra hivatkozunk, hogy az élő beszélgetésben a dolog maga szólal meg és válik partnerré, akkor voltaképpen a dolog nyelvi virtualizációját értjük ezen, hasonlóképpen ahhoz, ahogy a beszélgetőpartnerek sem kívülálló szubjektumokként vesznek részt a beszélgetésben, hanem a beszélgetés által vezérelten, e virtualitás szereplőiként, egymás és a dolog irányába megnyílván és felszabadulva a külső valós világ kötöttségeiből. E tekintetben tehát a szót értés a dolog mozgásirányába való belehelyezkedéssel jár, engedve, hogy magának a dolognak az értelemösszefüggései vezessenek a beszélgetésben, s ily módon „a dolog maga” szólaljon meg abban, amit mondunk.

Végül az előbbiekből válik érthetővé az is, amire J. Grondin ilyenformán utal: „a megértés lényegi nyelvisége nem annyira a kijelentéseinkben nyilvánul meg, mint inkább abban, hogy keressük a nyelvet, hogy kimondhassuk, ami a szívünkön fekszik”, mivel „a megértés a »szóba hozás« soha le nem záruló folyamatából, s egy közvetíthető nyelv állandó kereséséből él”.³⁹ A szót értés megvalósítása tehát sokkal inkább a *nyelvkereséssel*, mintsem a nyelv valamilyen kész állapotával függ össze; itt a nyelv sokkal inkább képződik, mintsem (már előzetesen) készen áll. A szót értés folyamata voltaképpen a *közös nyelv* keresésére (teremtésére), azaz magára a nyelvképzésre/-képződésre irányuló erőfeszítésként valósul meg.

Úgy tűnik, hogy az előbbi három mozzanat felvázolása mentén egy ellentmondásba bonyolódunk, pontosabban a beszélgetés nyelvisége egy (ön)ellentmondásos folyamatként tárult fel. Egyrészt, amikor azt állítja Gadamer, hogy „a megértés oly módon megy végbe, hogy maga a dolog szólal meg”,⁴⁰ közvetve arra utal, hogy a dolgot szóhoz juttató nyelvnek az a rendeltetése, hogy a dolog megszólalása folytán önmagát megszüntesse, azaz ne a dolog helyébe kerüljön nyelvként, önmagát érvényesítve a dologgal szemben, hanem önnön nyelviségét visszatartva a dolog értelemtartalmát engedje érvényre jutni. Másrészt viszont a szót értés folyamatában a nyelv még nem a „természetes” visszavontságában/visszatartottságában mutatkozik meg, hanem olyan nyelvkeresési/nyelvképződési folyamatként és tényleges nyelvi aktivitásként, amely a megértetés-megértés-egyétértés virtuális nyelvi közeget alkotja. A szót értés az előbbiekhöz képest semmiképpen sem a nyelvi folyamat következményeként, hanem éppen hogy a megértés nyelvi folyamatának a képződéseként, a nyelvi aktivitás feltárulásaként és önmagán való

³⁸ Uo. 321, 322.

³⁹ Jean Grondin: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Ford. Nyíró Miklós. Bp. 2002. 169.

⁴⁰ H.-G. Gadamer: *i. m.* 264.

megmutatkozásaként valósul meg, s ennek a tapasztalatnak az alapján tekintik olykor „előzetesnek” a megértéshez képest.

Valójában azonban a szót értés és a megértés egymáshoz való viszonya nem az előzetesség-utólagosság tengelye mentén ragadható meg. Ha kilépünk ebből az egysíkúságból, az imént jelzett ellentmondás is megszűnik ellentmondásnak lenni. Ugyanis bár a szót értés és a megértés egyazon nyelvi közeg kiterjedéseiként ragadhatóak meg, mégis a nyelviségükben a nyelv más-más szerepkörben érvényesül. Addig, amíg a szót értés a megértetésre-egyetértésre irányuló beszélgetés belső nyelvi megformálásaként/megformálódásaként jön létre, a megértés a beszélgetés tartalmi mozzanatainak a nyelvi érvényre juttatásaként megy végbe. Egyazon nyelvi aktivitás önmagát feltáró módon hat a beszélgetés szót értővé formálása esetében, és önmagát visszatartó módon hat a dolog megértető/megértő szóra bírása esetében. A nyelv közszerű visszatartottsága korántsem utal e folyamatok valamiféle nyelvnélküliségére. A nyelv *formai önaffirmációja* és *tartalmi önmegvonása* egyazon nyelvi folyamat, a beszélgetésben érvényesülő nyelvi visszatartottság egymást kölcsönösen feltételező mozzanataiként ragadható meg. Csakis a nyelv formai önaffirmációja révén válik lehetségessé a megértésként tetten érhető önmegszüntetése, s e tartalmi visszavontságában nyeri is el a tényleges értelmét a formai önmegnyilvánulása.

Szót értés és megértés tehát a nyelviség formai és tartalmi vetületeinek az egymáshoz tartozása mentén kapcsolódik össze egymással. Ez fejeződik ki abban a tapasztalatban, hogy az egymással szót értők nem magában a szóban, hanem a dologban értenek egyet. Ilyen paradox módon tárja fel a nyelv önnön teremtő képességét a szabad beszélgetésben. Ezért sem lehet a szót értést a megértetés-megértés valamilyen gyengébb, felszínibb nyelvi változatának tekinteni.

Teremtő nyelvi erő

Hermeneutikai szempontból két olyan nyelvállapot azonosítható be, amikor a nyelv közvetlenül önmagát is érvényre juttatja, s a nyelv közegében teremtődő és kifejeződő „valóság” a nyelv teljesítményeként jön létre. Az egyik a költői nyelv (a költői szó), amely lényegénél fogva önbeteljesítő.⁴¹ A másik a szót értés folyamata, melynek során a nyelv a dolog *igazságának a megjelenítésére képes önmagát* teremti-alkotja meg. E kettő abban különbözik lényegileg egymástól, hogy a nyelv addig, amíg költészetként a nyelvi megmutatásban/megmutatkozásban, a szót értés tapasztalataként a nyelvi visszafogottságban/visszatartottságban juttatja érvényre önnön aktivitását. Az előbbi esetben a teremtő szó egy (sehol másutt nem létező) világot nyit meg, az utóbbiban a szó teremtő ereje révén egy meglévő valóság nyílik meg és jut megszólaláshoz. A kettőben közös, hogy mindkét valóság a megmutatás/megszólalás nyitott nyelvi közegét átható és az abban teremtődő *virtualitásban* bontakoztatja ki a maga értelemtartalmát.

Amikor a nyelvi folyamat virtualitására hivatkozunk, a virtualitás mindkét lényegi vonatkozására való tekintettel tesszük ezt: egyrészt arra utalunk, hogy a nyelvi hatásösszefüggésekben teremtő erő kifejtés megy végbe, másrészt arra, hogy ami ily módon teremtődő nyelvi képződményként jelenik meg, az értelemtartalmaival kiteljesedve – önnön igazságával gyarapodva

⁴¹ Lásd Hans-Georg Gadamer: *A szó igazságáról*. Ford. Poprády Judit; *Miként járul hozzá a költészet az igazság kereséséhez*. Ford. Tallár Ferenc. = *Uő: A szép aktualitása*. Bp. 1994. 111–141, 142–156.

– válik beláthatóvá a tapasztalatunkban, úgy, ahogyan azt a maga pusztja nyers valóságosságában soha nem tapasztalhatjuk meg.

A szót értés folyamatában a nyelv önteremtő aktivitását gerjesztő erő – *nyelvi erő* – szabadul fel. A partikuláris vélekedések és álláspontok, valamint a dolog virtuális teljessége találkozási felületein megmutatkozó hiány a mindenirányú kérdésesség feszültségével és a virtualításban való kiterjedés szabadságával társulva olyan hatóerőként lép aktivitásba, amely a szót értés folyamatának belső dialogikusságát biztosítja. A beszélgetés résztvevői a kérdés-válasz dialektikájában partnerekké válnak a nyelvi erő felszabadításában.

Az erő lényege szerint megvalósulásra készen álló és belülről kifejlő potencialitás, amely mindig a másokban kifejtett hatásként valósítja meg és ezzel együtt szünteti is meg önmagát. Az önmagába megvalósulatlanul visszaforduló erő azonban pusztítólag hat a környezetére. Ez a nyelvi erő esetében is hasonlóképpen történik. A beszélgetésben felszabaduló teremtő nyelvi erő egyrészt a berögzült vélekedések kizökentése, az uralkodó vélemény hatalmának a megtörése irányában hat; másrészt magát a dolgot is ki kell mozdítania a tényszerűen rögzült adottságából, a virtualitás szférájába kell átemelnie, felszabadítva és megszólalásra bírva a dologban rejlő értelempotenciált. Ez azért lehetséges, mivel a nyelvi erő soha nem egyirányú hatáskifejtésként működik, hanem mindig önmagán túlra hat, és a *másokban* szunnyadó aktivitást (mintegy ellenerőként/ellenhatásként) életre keltve valósítja meg önmagát. A dialógus lényege éppen abban rejlik, hogy egy már készen álló és uralkodó vélekedés kérdésessé tévése csak oly módon valósul meg ténylegesen, hogy a feléje irányított kérdés értelemhorizontjában az őt képviselő partner maga is kérdezővé válik, és sikerül ily módon magában is mozgósítania a gondolkodását a bejáratott vélekedései, megszilárdult előítéletei hatalma alól felszabadító ellenerőt. De a dialógus korántsem merül ki ennyiben. Ugyanis ily módon nyílik meg az út a dolog felé, s a dialógus akkor válik hitelessé, amikor a nyelvi erő a dolgot magát vonja be a kérdésés horizontjába, szóra bírva azt, aktivizálva és felszabadítva a benne rejlő értelempotenciált, amelynek megszólaltatása révén maga a dolog válik partnerre a beszélgetésben. A dologból felszabaduló nyelvi (ellen)erő készíti ténylegesen a beszélgetés résztvevőit a korábbi nyelvi képződményeik és megnyilatkozásaik felülvizsgálatára s újabb erőfeszítések megtételére a megértés-megértés közegéül szolgáló közös nyelv kimunkálása irányába.

E folyamatban a nyelvi erő egyszerre irányul az értelemképzés/-képződés tartalmi és a képződő értelmet érvényre/kifejzésre juttató formai (formatív) vonatkozásokra. Nemcsak a különféle irányokban ható megértetést idézi elő, hanem azt a közös beszélgetési formát is ki képezi, amelyben a megértettek a nekik leginkább megfelelő módon juthatnak kifejezésre. Ily módon a – tartalmilag – megértetésre-megértésre törekvő szabad beszélgetés a szót értés formájában valósul meg. A közös nyelvteremtés és igazságra való törekvés erőfeszítéseiben a szó értését a partnereknek éppúgy ki kell vívniuk, mint a szóban forgó dolog megértését.

A szót értés a maga formai mivoltában is teremtő erőként hat. Mindaz, ami ily módon megszólaláshoz jut, nem marad a régi, mivel éppen e megszólalás folytán képződő új nyelvi közegben maga is újateremtődik. Nemcsak a szó, hanem az igazságával gyarapodó dolog is megújul a szót értés körülményei között. A virtualitás közegében teremtődő közös nyelv a közösen kivívott igazság az új felismerések erejével hat a résztvevőkre, megváltoztatva az addigi vélekedéseiket, szemléletüket, beállítódásukat. Az értetlenség addigi állapotával szemben a velük történő megértés új létállapotát nyitja meg számukra. Bár a konkrét helyzetben folytatott beszélgetés egy idő után abbamarad, ténylegesen mégsem szakad meg, hanem kinek-kinek

a saját magával folytatott párbeszédei formájában tovább folytatódik – nyitott folyamatként, melynek során az igazságához közelebb kerülő valóság feltételeinek a keresése folytán a jóra való indíttatás forrásai és a jobbá válás útjai is megnyílnak a szót értők számára. Ezért a dologhoz való megértő odafordulással az is együtt jár, hogy azok, akik szót értenek, *jóindulattal* viseltetnek egymás iránt.

Amennyiben a beszélgetésben felszabaduló nyelvi erő nem a másokban való tényleges megvalósulásra és a benne rejlő értelempotenciál felszabadítására irányul, önmagába fordul vissza és céltalan nyelvteremtési aktusokban valamint üresjáratú beszélgetésekben – az értelemösszefüggések lerombolásában – éli ki magát. A *szót nem értés* körülményei között a dogmatizálódó vélekedések súlya alatt a virtuális kiterjedésétől s ezzel együtt az igazságlehetőségeitől megfosztott dolog lassan elnémul, az üres szó pedig, melyben nem a dolog szólal meg, fetisizálódik, akadályként állva útjába bármiféle megértetési-megértési törekvésnek. Ilyenkor a nyelvi erő, miközben önmagát emészti el, a beszélgetésre is bomlasztólag hat. A beszélgetés elhal, a résztvevői pedig *idegenekké* válnak egymás számára.

*

A kifejtettek alapján úgy tűnik, hogy a gondolatmenetünk nyitó mozzanatához még hozzáfűzhetjük végszóként: a Gáll Ernő-féle kezdeményezés azért számít a szót értés *maradandó eseményének*, mert a résztvevők aktív nyelvképző-nyelvteremtő erőfeszítései hatották át az akkor lefolytatott beszélgetést, annak minden bizonyosságot felkínáló és egyszersmind kétségeket ébresztő, elbizonytalanító következményeivel együtt. Ezzel bárki számot vehet, mihelyt előkeresi és újraolvassa azokat a mai tapasztalatainkat is az aktualitás erejével megszólító szövegeket.

The Limits of Understanding Each Other's Words

Keywords: understanding each other's words, understanding, making something understood, consensus, agreement, limit, hermeneutical conversation, language, word, linguistic power, application, communication, philosophical hermeneutics

What happens, in fact, when the participants of a debate attempt to understand each other's words? What is the relationship between understanding, making something understood, understanding each other's words, agreement, and consensus? Philosophical hermeneutics focuses on the topic of understanding. It seems, however, that only the analysis of the conditions and limits associated with understanding each other's words can lead us to the explorative and interpretive "understanding" of the process of understanding itself. The study argues that it is the phenomenon of understanding each other's words that offers an actual perspective of the linguistic medium and communicative dimension of understanding; although it does not follow from this that the phenomenon of understanding each other's words could be identified with making something understood, and even less so with understanding as such.

A szakmai etika problémái

„Teremts olyan világot, amelyben a csalás, a törtetés, a hazudozás érvényesül, s másnap már mindenki gaz lesz; teremts olyat, ahol a becsület juttat előnyhöz, s másnap már mindenki becsületes.”

(Székely János)

„Senki sem szolgálhat két úrnak.”

Máté 6: 24

1.

Dosztojevszkij a *Bűn és bűnhődés* című regényében Pjotr Petrovics Luzsin alakjában a közgazdaságtan racionális és önérdék által vezérelt alanyát állítja elének. „[S]zeresd mindenekelőtt önmagadat, mert a világon mindennek alapja a magánérdék, [...] mennél több a jól intézett magánügy, az ép köntös a közösségben, annál szilárdabb a társadalom alapja, és annál jobban fejlődhet benne a közügy” – mondhatja Luzsinnal, ahhoz, hogy a szövegnek egy későbbi pontján felvillantsa ennek az álláspontnak a legszélsőségesebb konzekvenciáját. „Gondolja csak végig, következésképpen, amit az előbb itt prédikált, és kiderül, hogy szabad embert ölni” – állapítja meg Raszkolnyikov, akinek a megjegyzése minden váratlansága ellenére egy provokáló logikai sort rejt magában, amelyet tanulmányomban megpróbálok felszínre hozni. Ezt a logikai sort azonban nem a közgazdaságtan antropológiai előfeltevéseit boncolgatva szeretném kifejteni, hanem a szakmai etikák kérdésére fókuszálva.

Napjainkban a szakmai etikáról való gondolkodás nem csupán egy szűk szakértelmiségi réteg feladatát képezi, hanem a demokratikus berendezkedésű társadalmak általános problémájának tekinthető. Ez legkonkrétabb szinten a különböző szakmáknak helyt adó intézmények, vállalkozások tevékenységében érhető tetten, amelyek, hogy igazolják és megjelenítsék a társadalmi igazságosság, a közjó iránti elkötelezettségüket, szabályozási és szimbolikus szinten is fontosnak tartják etikai álláspontjaik kifejtését, például etikai kódexek formájában. Ez a gesztus ellenére számtalan ponton problémák merülnek fel a szakmai etikákkal kapcsolatosan, s nem csak elméleti szinten. Ha megkérnénk az utca emberét, hogy rajzolja meg egy orvos, egy ügyvéd, egy politikus, egy közhivatalnok, egy menedzser robotképét, a különböző szakmák képviselői nagyon hasonló erkölcsi bizonyítványt kapnának. Mintha a társadalom csak korrupt, gátlástalan, törtető személyeket juttatna ezekbe a pozíciókba, míg ezzel szemben a társadalom többi tagja, csak azért, hogy nem képviselője a felsorolt szakmáknak, az ítélőbíró szerepében tetszelegve elkerülhetné az erkölcsi romlást. Valószínű, hogy ezek mögött a vélekedések mögött egy szociálpszichológiai összefüggést is kell látni, amit nem fogok kibontani. Ettől függetlenül ez a szituáció jelzésértékű, és jól kifejezi a szakmák társadalmi integrációjának diffúz jellegét.

A szakmai etikák kérdése legáltalánosabb szinten az alkalmazott etika, főleg az angolszász nyelvterületen elterjedt problematikájába illeszkedik, és az etika mint filozófiai ágazat gyakorlatívá tevésével kapcsolatos. Mivel az etika eleve a gyakorlat filozófiájaként határozza meg magát, a szakmai etikák kidolgozásába egy kettős, paradox felhívást hallhatunk bele, a gyakorlat gyakorlatívá tételének a felhívását. Ezt a paradoxont úgy oldhatjuk fel a legjobban, ha felhívjuk a figyelmet arra a társadalmi környezetre, aminek a keretén belül felmerül a szakmai etikák kérdése. A hagyományos, arisztotelészi, kanti típusú etikáknak a megismerő emberrel szemben elég volt kihangsúlyozni a cselekvő ember különleges szituációját ahhoz, hogy kiépíthessenek egy elvi alapú álláspontot az ebből a szituációból eredő kérdésekkel kapcsolatosan. A cselekvő ember univerzuma egy zárt univerzumnak mutatkozott, és ezért elégségesnek tűnt néhány, még ha összetettnek bizonyuló elvi álláspont kidolgozása vele kapcsolatosan. Ez változott meg a modern társadalmak kiépülésekor, amelyek komplex és állandóan alakuló struktúrával rendelkezve a gyakorlat terepének folyamatos újraírását valósítják meg. A 19. századi szociológia tárta fel a társadalmi differenciálódás, a munkamegosztás és az erkölcsi állapotok összefüggésének hatalmas kérdéskörét, anélkül, hogy dülöpontra jutott volna vele kapcsolatosan. Spencer, Marx, Durkheim, Weber által felvetett problémák egészen a 20. század második feléig, kiemelkedő módon Habermas munkásságáig mutatnak előre, de még kiélezettebben tevődnek fel a posztmodern, globalizálódó társadalmakban. Például Durkheimnél ez a kérdés a társadalmi szolidaritás, összetartozás mibenlétének problémájaként tevődik fel, amire Durkheim – attól függően, hogy milyen társadalmi modellt tart szem előtt – különböző válaszokat ad, mechanikus és organikus szolidaritásról beszélve.¹ Habermasnál pedig ugyanez a probléma már a rendszer és az életvilág közötti közvetítettség kérdésévé éleződik, ahol a rendszer integrációs eszközévé az instrumentális racionalitás válik, míg az életvilágot a kommunikatív racionalitásnak kell szerveznie.² Ezek a röviden megidézett elméleti állásfoglalások arra utalnak, hogy a szakmai etikák hátterében egy komplex, rendszerszerűen szerveződő, gyakorlatában folyamatosan alakuló társadalmat kell érzékelni, amelybe a különböző professziók eltérő módon, eltérő kihívások mentén tagozódnak bele. Ez azt is jelenti, hogy a szakmai etikák problémái közül a legfontosabbak ebből a társadalmi valóságból erednek, sőt egybe is esnek azokkal a kihívásokkal, amelyek felmerülnek a modern társadalmak erkölcsi önszerveződése közben.

Az általános etikai kérdések központjában a cselekvő egyén áll, az etika pedig úgy keresi a cselekvés szempontjait, hogy közben figyelemmel van az egyén erkölcsi autonómiájára. A szakmai etikák szempontjából ez a mátrix, mint ahogy már fentebb is utaltam rá, több ponton módosul. Először is a szakma képviselője, a szakma különleges cselekvéskörét végrehajtva, ritkán találja magát a magányos cselekvő pozíciójában, általában egy hierarchizált szervezet áll cselekvésének hátterében, amely könnyen megfoghatatlanná teheti erkölcsi pozícióját. Másrészt a szakmai erkölcs mindig szereperkölcsként konfigurálódik, a szerep társadalmi elfogadottságához, és azt lehet mondani, kidolgozottságához kapcsolódik, ami számtalan esetben kiélezheti az egyén és a szerep közötti, ideális esetben harmonikusan összekapcsolódó távolságot. Harmadszor a szakma, mivel egy erkölcsileg ellentmondásos gyakorlathoz kapcsolódik, számos esetben evidensnek vett erkölcsi elvárásokat helyezhet hatályon kívül, tovább fokozva a szakmák körül sűrűsödő erkölcsi homályt. Ezeket a felmerülő problémákat strukturális

¹ Lásd Émile Durkheim: *Az öngyilkosságról*. Bp. 2003.

² Lásd Jürgen Habermas: *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Bp. 2011.

problémáknak nevezem, mivel a szakmák önszerveződésének és működésének sajátos jellegeből fakadnak. A következőkben részletesebben fogom kibontani őket, mindezt azért, hogy előkészítsem a talajt egy általánosabb problémához, amely egyszerre haladja meg és foglalja magába őket.

2.

Lányi András szerint az erkölcsi ítéletalkotás, tehát az erkölcsi cselekvés lehetőségéhez is a következő feltételek kell adva legyenek. Az erkölcsileg cselekvő ember számára létezik a jó és a rossz, rendelkezik e kettő megkülönböztetésének a képességével, szabadságában áll, hogy e különbség tudatában cselekedjen, és felelős a tetteiért.³ Ezek a feltételek azonban csorbultni látszanak, ha a hierarchikusan szerveződő, bürokratikus társadalmak, de akkor is, ha a modern projektalapú kapitalizmus szervezeti kultúráját vesszük alapul. A magánéletben elismert moralitás jogossága a szervezeti életben megkérdőjeleződik. Dennis F. Thompson, elsősorban a modern közigazgatás gyakorlatára koncentrálva, két kifogás köré csoportosítja a felmerülő érveket, amit a semlegesség és a struktúra etikájának nevez el. A semlegesség etikája szerint a közigazgatásban dolgozóknak semlegesnek kell cselekedniük, abban az értelemben, hogy nem követhetik saját meggyőződésüket, hanem a szervezet döntésének és politikájának kell alávetniük magukat. A struktúra etikája szerint pedig nem a közigazgatásban dolgozók, hanem maga a szervezet, esetleg annak formális vezetői felelősek a döntésekért és az irányelvekért.⁴ A két kifogás tulajdonképpen Lányi András harmadik és negyedik kitételét kérdőjelezi meg, azáltal, hogy egyik a morális ítélet alanyát (ki hozza meg a morális ítéletet), a másik pedig a tárgyát (kit ítélnék el morálisan) helyezi hatályon kívül, vagy legalábbis ködbe burkolja. Különböző szövegeiben Dennis F. Thompson igyekszik felvenni a harcot ezekkel a felfogásokkal, megpróbálván körvonalazni az egyén felelősségét a szervezeten belül. Érveit úgy építi fel, hogy a szervezet működésében keresi azokat a szabadon hagyott helyeket, amelyeket a szervezet nem fed le működésével, és ennyiben a személyes felelősség helyeiként válnak beazonosíthatóvá. Oksági és akaratí felelősségről beszélve kihangsúlyozza, hogy egy tisztviselő erkölcsi értelemben akkor felelős valamely végeredményért, ha kimutatható, hogy cselekedete vagy mulasztása okozza azt, vagy ha cselekedeteit vagy mulasztásait nem tudatlanságból, esetleg kényszer hatására követi el. Minden igyekezete ellenére mégis megmarad a gyanú, hogy törekvése csak féleredménnyel járhat, hiszen a szervezetben a szervezet hatóköre alól kibúvó szegmensek feltérképezése révén keresi a moralitás helyét, és tulajdonképpen figyelmen kívül hagyja, hogy szakmai-szervezeti szinten a moralitásnak egy másik rendjébe lépünk át, új kihívásokkal, új felmerülő problémákkal.

Erről a másik rendről tudósít John Rohr tanulmányomhoz hasonló című szövegében.⁵ Rohr egy egyszerű dichotómiához fordul, hogy megmagyarázza a szakmai etikák jellegzetességeit. Különbséget tesz a társadalom általános erkölce és a szakmák különös erkölce között, e különbség tudatában a szakmai erkölcsiséget pedig úgy írja le, mint ami könnyen

³ Vö. Lányi András: *Az emberismeret és etika tantárgy elméleti hátteréhez*. Új Pedagógiai Szemle 62(2012). 4–5–6. sz.

⁴ Vö. Dennis F. Thompson: *A közszolgálati etika lehetősége*. = *Közszolgálat és etika*. Szerk. Gulyás Gyula. Helikon Kiadó, 1997.

⁵ John A. Rohr: *A szakmai etika problémája*. = *Közszolgálat és etika*. Szerk. Gulyás Gyula. Helikon Kiadó, Bp. 1997.

ellentétbe kerülhet az általános erkölcsi elvárásokkal. Az általános erkölcsi elvek (pl. ne lopj, ne ölj, szeresd felebarátodat), amelyek érvényessége egy előfeltételezett összetársadalmi konszenzus által van biztosítva, ugyanis számtalanszor sérülhetnek a szakma különös gyakorlatában, amely számos kényszerhelyzetet eredményezhet. Hazudhat-e egy orvos a betegnek, ha tudja, hogy az igazság hátráltatja a beteg gyógyulását? Hogyan tarthatja be egy ügyvéd jogi machinációi közben a „szeresd felebarátodat” krisztusi parancsát? Ezek a kérdések természetesen felmerülhetnek a szakma képviselői számára, de feloldást kell nyerniük a szakma öngazolási módjában. Rohr szerint az általános elvek alóli mentesülést azzal lehet igazolni, (1) hogy a szakma működését biztosító szabályrend integritása követeli meg, (2) hogy a szakma olyan értékes a társadalom számára, hogy az általa nyújtott előnyökért el kell tűrni az időnkénti igazságtalanságokat.

Ezek a látszólagosan magától értetődő érvek azonban súlyos feszültségeket hordoznak magukban. Ezekből az érvekből egy olyan bürokratizálódott társadalom képe rajzolódik ki, amely koherenciáját már nem morálisan, hanem funkcionális alapon képezi meg. Ez azt jelenti, hogy a társadalom tagjai nem az általános erkölcsi elvekben kifejeződő viszonyulásmódok alapján képezik meg összetartozásukat, hanem a társadalom részrendszeriben megnyilvánuló funkciók egymásra utalása az, ami szervező erőként működik. Mit jelenthetne más a szakma integritása és a társadalom általános erkölcsi elveitől való függetlenedése? Niklas Luhmann elmélete megvilágító ebben a vonatkozásban, az egész kérdésfelvetés mögött tulajdonképpen az ő gondolatait kell látni. Luhmann írta le a modern társadalmat mint funkcionális alrendszer együttesét, amelyben az alrendszerek úgynevezett bináris kódok alapján határolódnak el egymástól, és ugyanakkor működésükben meg is szerveződnek. Ezekhez az alrendszerekhez a morális kód nem szervesen kapcsolódik, hanem „mint egy baktérium ráakaszódik és formálja a specifikált funkcionális kommunikációt”.⁶ Ennyiben a funkcionális alrendszerek már a morális kódon kívül találhatóak, egy amorális szinten, igazolásukat pedig a társadalom számára fontos eredményesség révén biztosítják. És van még egy lényeges dolog. Ebben a modellben tulajdonképpen a tudás és az erkölcs egymástól való elválasztódását tapasztaljuk meg, ami az etikai hagyományban azért viszonylag harmonikusan kapcsolódott össze, utalok most Arisztotelész phronészisz fogalmára, de Kant kategorikus imperatívusza mint az ész törvénye is jó példa erre. Tudás alatt természetesen szaktudást kell érteni, ennek a típusú tudásnak az eredményes működtetése az, ami bizonyos szinten ledobja magáról az általános társadalmiságban kifejeződő erkölcsiség ballasztját, és más úton keres igazolást magának. E problémák ellenére a különböző szakmák megpróbálják kiépíteni saját etikájukat, megpróbálván integrálni magukat a társadalom előfeltételezett morális rendjébe.

3.

Most pedig rá tudok térni a szakmaiság és az erkölcsőség kapcsolatára, arra az általános problémára, amely tulajdonképpen magába foglalja a fentebb kibontott részproblémákat. Ennek céljából, megint lehet hasznosítani a Dosztojevskij által felvázolt szituációt. Azért lehet megidézni ezt a szituációt, mert a szakmák működéséhez hasonlóan benne szintén az általános

⁶ Pokol Béla: *Jegyzetek az erkölcs és a moral szerepéről a modern társadalmakban*. Jogelméleti Szemle 2005. 3. sz.

moráltól való függetlenedés válik az eredményesség feltételévé. Luzsin a „szeresd felebarátodat” krisztusi parancsától való eltávolodásban látja gazdasági épülésének lehetőségét, ami szerte hosszú távon magával vonja a közös jólét általánosabbá válását is. Persze az rejtély, hogy az egyéni boldogulás hogyan teremt közösséget, de Luzsin számára elsikkad ez a kérdés, mivel ő a közös jót az egyéni prosperitások számtani összeadódása révén véli megvalósíthatónak. Ennek a vízióknak az alapvető hiányosságára hívja fel a figyelmet Raszkolnyikov. Megjegyzése, miszerint Luzsin projektje akár az emberülés normává válását is maga után vonhatja, a társadalom erkölcsi szerveződése szempontjából egy fontos kitétele foglal magába. Eszerint, ha a különböző társadalmi tevékenységformák alapjául nem az erkölcsbe foglaltakat választjuk, a legszélsőségesebb erkölcstelenségek előtt is megnyitjuk a kaput. Prosperáló, de nem a közösségi erkölcsre építkező társadalmakra találhatunk példát a történelemben, ami persze nem teszi elfogadhatóbbá Luzsin modelljét. De hogy Raszkolnyikov kitétele vonatkozatható-e a modern társadalmak szerveződés- és működésmódjára, az még vizsgálódást igényel. S mivel a modern társadalmak elsősorban szakmai alapon szerveződnek meg, sőt valóságosan fetisizálják a szakmai tudást, ez a kérdés tulajdonképpen a szakmai etikák központi kérdésének tekinthető. Ez a vonatkozás fordított irányban is igaz, hiszen a szakmai etikák lehetőségéről való gondolkodás tulajdonképpen a modern társadalmak erkölcsi szerveződéséről szóló diskurzus nyitányának is tekinthető. A végső kérdés tehát a szakmaiság és az erkölcs kapcsolatára vonatkozik, a következőkben arra a kérdésre keresem a választ, hogy a szakma működésében az erkölcs milyen szinten válhat konstitutív tényezővé.

A szakmai tevékenység szabálykövető tevékenység. A követett szabályok elsősorban a szakma speciális tevékenységformájából erednek, és a végrehajtott szakmai tevékenység eredményességét hivatottak biztosítani. Ezek a szabályok, előírások a tudományosság kritériumai alapján fogalmazódnak meg, és csupán a tudományosság normái mérvadóak a megalkotásuk során. A helyzetet az teszi bonyolulttá, hogy ezek a speciális és szabálykövető tevékenységformák a társadalom szövetébe vannak beágyazódva, úgymond a társadalom érdekeit szolgálják, s ennyiben működésükbe bele kell építsék a társadalom irányából érkező jogi és erkölcsi elvárásokat is. Ami a jogi szabályokat illeti, egy még kifejtendő szempont miatt, az integrálás nem okoz semmilyen problémát. Az erkölcsi szabályok esetében azonban nehézségek merülnek fel, amelyek az erkölcsi szabály speciális sajátosságaiból adódnak. Ahhoz, hogy ezek a nehézségek áttekinthetővé válhassanak, először az erkölcsi szabály mint vezérlő, irányító tényező jellegzetességét kell kibontani.

Az erkölcsi szabályok nagyon sajátos szabályformák, ugyanis nem csupán célhoz vezető eszközöknek tekinthetők, hanem olyasvalamiknek, amik önmagukban is értékesek. Ezzel kapcsolatosan fed fel egy mérvadó helyzetet Georg Henrik von Wright *Norm and Action* című művében, amikor az erkölcsi normák helyét próbálja behatárolni.⁷ Von Wright a normák három alaptípusát megkülönböztetve egy köztes kategória felállítását szorgalmazza, hogy elhelyezhesse az erkölcsi jellegű normákat. Meglátása szerint az erkölcsi normák nem tekinthetők teljes mértékben sem szabályoknak, sem előírásoknak, sem útmutatásoknak, egyszóval nem önálló normatípusok, hanem egy összetett logikai affinitást mutatnak a normák már felsorolt fő típusaival.⁸ Ez a fajta meghatározatlanság meglátásom szerint az erkölcsi normák egyfajta

⁷ Lásd Georg Henrik von Wright: *Norm and Action. A Logical Enquiry*. New York 1963.

⁸ Lásd ehhez: Orthmayr Imre: *Erkölcsi normák*. Világosság 2003. 5–6. sz.

kétarcúságából származik, amit Von Wright analitikus indíttatású megközelítése nem tudott befogni. Mivel Von Wright a cselekvést szabályozó törvényszerűségek jellegét kutatta, nem tudta felismerni, hogy létezhetnek olyan szabályok, amelyek nemcsak a cselekvés lefolyásának mikéntjéért felelősek, hanem ugyanakkor maga a cselekvés is rájuk irányul. Ezek lennének az erkölcsi normák. A cselekvést nem csupán meghatározzák az erkölcsi normák, hanem a cselekvés által maga a norma teljesedik be. Ezért találóbb normákról és nem szabályokról, előírásokról beszélni az erkölcsiség esetében. Hogyha az erkölcsi normáknak csak a szabályjellegét domborítjuk ki, akkor csak a tiltó vagy a követelő aspektusokra helyezük a hangsúlyt. Azonban ezeknek a normáknak az a sajátossága, hogy hozzájuk viszonyulva, a tiltáson vagy a követelésen túl mindig valamilyen érték is beteljesedik, ami egyszerre minősíti mind a cselekedetet, mind a cselekvőt. Egy erkölcsileg cselekvő ember mindig több, mint a törvényekhez igazodó, ezért van az, hogy amikor erkölcsileg cselekszünk, cselekedetünkben nem csupán egy szabályt, hanem egy értéket is érvényesítünk.⁹ Amit még fontos megjegyezni, az erkölcsi cselekvésben tulajdonképpen a cselekvési mintákká szilárdult, nemzedékeken át kiforrott gyakorlati tudás őlt formát, tehát az erkölcs nem választható le a társadalmiságról.

Ezeknek a felismeréseknek a birtokában most már rá lehet térni a szakmai cselekvés és az erkölcsiség kapcsolatának a kibontására. Fő hipotézisem az, hogy a szakma működés módjához viszonyítva az erkölcsi szabályzás nagyon könnyen válik külsődlegessé, s ezt csak fokozza, hogy a szakmai tevékenység egy bürokratizált, intézményes keretben megy végbe, amit csak nagy nehézségek árán tudnak áthatni az erkölcsi indíttatások. A tanulmány keretei nem engednek meg egy széles körű elemzést, ezért csak néhány észrevételre szorítkozom, amelyek azonban reményeim szerint elégségesen alátámasztják, amit a hipotézisemben megfogalmaztam.

Minden szakmai jellegű tevékenységformának az a célja, hogy sikerre vigye a saját gyakorlatához tartozó törekvéseket. Ebben a kontextusban pedig a hatékonyság válik fő imperativusszá, a hatékonyság az, ami miatt a szakma, noha társadalmi beágyazottsággal és célrendszerrel bír, néhány esetben akár az erkölcs felfüggesztését is magának vindikálhatja. A hatékonyság követelménye a szakértő megszületését vonja maga után, ő az, aki számára az erkölcsiség számos esetben a tevékenységéből természetes módon felfakadó célok útjába álló akadályként mutatkozhat. Meg lehet próbálni érvelni amellett, hogy a hatékonyság erkölcsileg semleges fogalom, és csupán a célok viszonylatában telítődik erkölcsi tartalommal. Azonban világos, hogy a hatékonyság követelménye az, ami az elérendő célokat a társadalom hosszú távú, sokszor beláthatatlan értékei fölé helyezi, azokat az értékeket, amelyek leginkább az erkölcsiségben fejeződnek ki. Ez akkor is megtörténhet, ha az elérendő cél látszólag fontossággal bír a társadalom számára.

Legyen példa az orvostudomány. Bizonyos betegségek gyógyítása szempontjából hasznosnak mutatkozhat a génmanipuláció. Azonban a génmanipulációval olyan, első látásra beláthatatlan értékek is veszélybe kerülhetnek, mint a személy integritása, autonómiája, az emberi test önazonossága, amelyek különben mind alapvető társadalmi értékek. Ezzel nem azt a konzervatív nézetet próbálom sugallni, hogy az erkölcsben a társadalom számára minden egyes esetben csak pozitív tudás halmozódhat fel. Inkább egy kényes egyensúlyról van szó, amit nem lehet a hatékonyság, a racionalizálás nevében margóra tenni.

⁹ Ezt a gondolatmenetet támasztja alá Lawrence Kohlberg az erkölcsi fejlődésről vallott nézete, aki az erkölcsi fejlődés szakaszait a normák interiorizációjának mértékéhez képest határozza meg (Kohlberg 1984).

Legyen egy másik példa a gazdasági tevékenység. Minden gazdasági etikának a bizalom képezi a kulcsfogalmát. Ebben a kontextusban az erkölcsösség az, ami az ügyfelekkel kapcsolatos bizalmat növeli, egyszóval „megéri” erkölcsösnek lenni, mert az hosszú távon visszatérül, eredményességé konvertálható. A gazdasági etikák előírásai nem nagyon lépik túl az erkölcsiségnek ezt a haszonelvű fogalmát. Érthető is, hogy miért. Ha mélyebben beépülne az erkölcsiség egy gazdasági tevékenységbe, a tevékenység már nem lehetne többé önös, profitorientált foglalatosság. Persze lehet azt mondani, hogy a gazdasági tevékenységek tulajdonképpen az egészséges versenyszellem értékét helyezik a központba, aminek erkölcsi tartalom is tulajdonítható. A történelmileg kompromittálódott közösségi fikciók helyett (lásd marxizmus) üdvösebb az emberi képességeket jobban mozgósító versenyszférát igényelni – köszönhető vissza megint Luzsin álláspontja. Ez a szemlélet azonban csak az erőforrásokat illetően határtalan térben tud érvényesülni anélkül, hogy hosszú távon ne válna rombolóvá a társadalom számára.¹⁰ Mivel az értékek mindig társadalmilag meghatározottak, a gazdasági tevékenységek számára az etikai elvárások csak külső, kontroláló instancia formájában érvényesíthetők, hasonlóan a jogi elvárásokhoz. Nem konstitutívak a gazdasági tevékenység számára.

A szakmai tevékenységek és az erkölcsiség kapcsolatát Alasdair MacIntyre egy megkülönböztetésével lehet világosabbá tenni. *Az erény nyomában* című műve különben is inspiratív módon ott található tanulmányom háttérében.¹¹

Ebben a művében MacIntyre több olyan dolog bizonyítására vállalkozik, amelyek felhasználhatóak tanulmányom gondolatmenetében. Egyik ilyen fejtegetése, aminek keretében megpróbálja leleplezni a menedzseri szakértelem bálványozása mögött meghúzódó – ahogy ő nevezi – „erkölcsi fikciót”.¹² Ennél azonban fontosabb az a megközelítés, ahogyan MacIntyre leírja az emberi közös cselekedetek értékvonatkozását. MacIntyre az emberi közös cselekedetekre a „gyakorlat” fogalmát tartja fenn, amit úgy határoz meg mint „koherens és formailag komplex, társadalmilag létrejött, együttműködésen alapuló emberi tevékenység”-et.¹³ Ennyiben a gyakorlat fogalma meghaladja a csak szakmai jellegű tevékenységformákat, de világos, hogy minden szakmai tevékenységforma a macintyre-i értelemben gyakorlatnak tekinthető. A gyakorlat olyan tevékenységforma, amelyhez különböző értékek kapcsolódnak. Egyrészt olyanok, amelyek ahhoz szükségesek, hogy a meghatározott gyakorlat sikeresen végbemenjen (ezek lennének MacIntyre meghatározása szerint az erények), másrészt maga a gyakorlat is értéktelentő, ugyanis általa különböző javak érhetőek el. És itt tesz egy fontos különbséget MacIntyre. Ugyanis megkülönbözteti a gyakorlathoz belsőleg és külsőleg tartozó javakat. A külső javak külsődlegesen és esetlegesen tartoznak a gyakorlathoz, és az jellemzi őket, hogy sohasem csak egyetlen konkrét gyakorlatban való részvétel által lehet rájuk szert tenni. Ilyen javak például a hírnév, a hatalom, de a pénz is. A belső jók ezzel szemben csak az adott gyakorlatban való részvétel által léteznek, csak a gyakorlat által azonosíthatjuk és ismerhetjük meg őket. Például az orvosláshoz szükséges képességek azok a belső jók, amelyek az orvoslás gyakorlatához kapcsolódnak, eltekintve az orvoslás által elérhető hírnévtől, ami már külső jónak minősül.

¹⁰ Nem véletlen, hogy a környezeti etikák egy véges rendszerrel kapcsolatos felelősség felkeltésében keresik az etika újrafogalmazásának a lehetőségét. Lásd ehhez: Hans Jonas: *Az emberi cselekvés megváltozott természete*. = *Környezet és etika*. Szerk. Lányi András és Jávör Benedek. Bp. 2005.

¹¹ Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában*. Bp. 1999.

¹² Uo. 114–152.

¹³ Uo. 252.

A javaknak ebből a megkülönböztetéséből fakad a következő lényeges eltérés. A külső jókra ugyanis az jellemző, hogy ha megvalósulnak, akkor mindig valamely egyén tulajdonát alkotják. A külső jók ennél fogva a versengés tárgyai. A belső jóknak ezzel szemben az a jellegzetességük, hogy megvalósításuk a gyakorlatban részt vevő egész közösség számára jót jelent. Ezek a javak csak egy adott gyakorlathoz tartoznak, ezért más gyakorlatokon keresztül nem is lehet elérni őket.

Macintyre megkülönböztetése nyomán vissza lehet térni a szakmák erkölcsi vonatkozásainak megértése irányába. A szakmák modern gyakorlatára koncentrálva azt a kérdést kell megválaszolni, hogy ez a gyakorlat a külső vagy a belső jók realizálódását segíti-e elő. A kérdés megválaszolásához a szakmák és az intézmények viszonyára kell koncentrálni, ami természetes módon adódik, hiszen a szakmák modern gyakorlata erőteljesen az intézményes léthez kapcsolódik. „Egyetlen gyakorlat sem képes egy pillanatig sem fennmaradni intézmények nélkül”,¹⁴ mondja Macintyre. Az intézmények azonban mivel „a pénz és az anyagi javak megszerzésével törődnek; a hatalom és a státus alapján strukturálódnak, és jutalomként pénzt, hatalmat, státust osztogatnak”,¹⁵ ezért szükségzerű módon a külsőknek tekintett jókkal foglalkoznak. Innen származik a következő megállapítása: „minden olyan társadalomnak, melyben csak a külső jókat ismernék el, a versengés lenne a domináns, sőt a kizárólagos vonása”.¹⁶ A modern intézmények működése kellőképpen alátámasztja ezt a megállapítást. Gyakorlatukra jellemző, hogy minden tevékenységet pontosnak, osztályoznak, általában dolgozókat dolgozókkal versenyeztetnek, sőt maguk az intézmények is versenyben állnak más hasonló intézményekkel. Ebben a környezetben automatikus módon átbillen a munka, a tevékenység értékvonatkozása a külső javak irányába. A versengés környezetében minden a versenyelőny megszerzésének logikájához igazodik. A munka céljellege megváltozik, hiszen eszközzé degradálódik a különböző önös célok vonatkozásában. Az erkölcsiség számára pedig csak a látszat marad megnyilvánulási felületnek, hiszen az erkölcsiség is egy lesz azon képességek közül, amelyek fokozhatják a sikerességet.

4.

Ezeknek a megállapításoknak az alapján most már egyértelműen megfogalmazható, hogy a szakma működéséhez az erkölcsiség legalábbis problematikusán kapcsolódik. A szakmai tevékenységek értékvonatkozása ugyanis könnyen átfordul a külső javak irányába, ami sok esetben a korrupció melegágyának is bizonyul. Nem beszélve azokról a szervezeti kényszerhelyzetekről, amelyek az erkölcsi szubjektum felelősségét teszik megfoghatatlanná intézményes környezetben.

Természetesen a szakmák is érzékelik a fenti problémákat, és orvosolni is próbálják, mivel mással, mint intézményes eszközökkel. Így fogalmazódnak meg a különböző etikai kódexek, vállalati filozófiák, ezért alakulnak meg az intézmények keretében általában működésképtelen etikai bizottságok. Az etikai kódexek olyan szakma- és szervezetspecifikus erkölcsi szabály- és

¹⁴ Uo. 261.

¹⁵ Uo.

¹⁶ Uo. 263.

a normagyűjtemények, amelyeket a szakma vagy a szervezet képviselői elsősorban a szakma belső értékrendjének fenntartása és erősítése érdekében fogalmaznak meg. Ugyanakkor, ha alaposan megfigyeljük ezeket az etikai kódexeket, számos probléma felmerül velük kapcsolatosan. Egyrészt nincsen tisztázva a jogi és az erkölcsi elvárások közötti különbség. S mivel ez nincs tisztázva, az etikai kódexek ömlesztett formában egyszerre tartalmazzak jogi és erkölcsi elvárásokat. Másrészt keverednek bennük a szakmai normák a társadalomból eredeztethető elvárásokkal. Ahogy nem létezik egységes gyakorlat sem azzal kapcsolatosan, hogy minek tekintjük az etikai kódexek előírásait: betartandó szabályoknak vagy eligazító jellegű kiírásoknak?¹⁷

Egyszóval a gyakorlat ugyanannyira ellentmondásosnak bizonyul, mint maguk a már elemzett elméleti vonatkozások. Ugyanakkor érthető az ilyen jellegű igyekvés. Mivel a modern társadalmakban az erkölcsi és a jogi rendszer érzékelhetően szétvált egymástól, fontossá vált az olyan jelzésértékű lépések megtétele, amelyek ezt a szakadékot szűkíteni próbálják. A szűkítés ebben az esetben azt jelenti, hogy a szakmai és jogi eredetű szabályokat megpróbáljuk összehangba hozni a társadalom erkölcsi elvárásaival. Ez az összehangba hozás hivatott korrigálni azt a könnyen kialakulható benyomást, miszerint a közérdekre hivatkozó szakmai szabályok – ahogyan John Rohr is megállapította – sok esetben öncélúnak mutatkoznak.

Végkövetkeztetésként megfogalmazható: a különböző szakmai etikák a társadalmi együtt létezésbe való integrációnak az igényét akarják jelezni. Hogy ezt a törekvést kétellyel fogadjuk, annak megvan a magyarázata. Ez a gesztus ugyanis hasonlítható ahhoz, amikor egy olajcég egy környezetvédelmi egyesületet vagy egy bank egy művészeti galériát támogat. Mindkét esetben az alapvető működéshez képest ellentétesen elhelyezkedő tevékenységforma támogatásáról van szó, ami pont ezért tud legitimáló szerepet betölteni. Ennek hasonlóságára a különböző szakmák az általános erkölctől való eltávolodásukat az erkölcsösségre való felhívás erőteljesebb sürgetésével próbálják legyőzni. Kérdés, hogy ez a felhívás, ahogy általában az egész szakmai etikai kérdésselvetés, meg tudja-e haladni születési körülményeinek ellentmondásos jellegét.

The Problems of Professional Ethics

Keywords: professional ethics, moral norm, institution, code of ethics

The study deals with broad issues of professional ethics, more specific with the relationship between professionalism and morality. The study shows that the links between morality professional activity are problematic in many aspects. Indeed, in an institutional, hierarchical and rivaling environment, moral norms are difficult to enforce. The paper seeks to find out where these difficulties come from.

¹⁷ Ezekről a problémákról részletesebben beszélék az *On the issue of ethics codes legitimation* című tanulmányomban. *Social Analyses* 2(2012). 2. sz. 229–235.

Önmagaságunk a fogyasztás útvesztőjében

1. Egy létviszony átértelmezése

A fogyasztás – a hagyományos interpretációkban – a termelés ellenpólusaként jelentkezik. A fogyasztást rendszerint egy – stratégiai szempontból – gazdaságilag kontrollált, az ember és a világ között létesülő, jól behatárolható viszonyként értik, amely során az egyén a fogyasztható dolgok elhasználása/interiorizálása során időlegesen felszámolja valamely hiányállapotát.

Amennyiben a materiális (néha szellemi) dolgok elfogyasztása elősegíti az egyénileg átélt hiányérzet csillapítását, a használati értékű dolgok szférájában bekövetkező úrt automatikusan a termeléssel kell ellensúlyozni és megszüntetni. A fogyasztást az elemi hiányállapotok ellenőrzéseként értő s mint ilyent a termeléssel szembeállító sablonos interpretációk a két jelenséget egymással ellentétes, de ugyanakkor komplementer viszonyba állították. E reláció értelmében a hiányérzet megszüntetésének ára a vágyakozás tárgyának megszüntetése: „you can't eat your cake and have it too”. Ez az angol közmondás, illetve ennek a magyar megfelelője, miszerint nem lehet, hogy a kecske is jóllakjon, és a káposzta is megmaradjon fejezi ki azt a naiv fogyasztásértelmezést, amelyet ebben a dolgozatban megpróbálunk újrafogalmazni.

A termelés ontogenezisére vonatkozó naiv ember/világ felfogást írja körül Csikszentmihályi Mihály is. „Legjobban talán foglalkozásunk eszközei segítenek meghatározni, individuumként kik vagyunk. Karl Marxnak igaza volt: az ember elsődlegesen termelő igyekezeten át teremti meg létét. Vagyis a felnőttek többsége számára a testi túlélés szükségleteinek megteremtése egy specifikus életformával a legalapvetőbb, a pszichikus energia legnagyobb befektetését igénylő tevékenység. A produktív tevékenység sokat elárul a dolgozó eredetiségéről, képességeiről, kitartásáról és korlátairól is. Így az, hogy milyen információt kapunk szelfünkről a produktív tevékenységből, a szelf mint egész központi eleme. Kovács, Molnár, Takács, Szabó – a legtöbb nyelvben gyakori, hogy a személy foglalkozásából nyeri identitását. »Kovács« olyan ember volt, akinek volt üllője és tudta, hogyan kell az izzó vasat fogókkal és kalapáccsal alakítani, míg a »Molnár« hatalmas köveket forgatott széllel vagy vízzel és gabonát őrölt köztük. Az ember olyan eszközökkel határozta meg és művelte egyéniségét, amelyek létezését lehetővé tették.”¹

Dolgozatunkban e naiv ember-világ viszony felszámolására törekszünk. Azt próbáljuk bizonyítani, hogy a szelf többé már nem a marxi értelemben vett termelés determinációja, hanem sokkal inkább egy határtalan fogyasztás terminálja, amelyben összeolvad az objektum és a szubjektum, dologság és a szelf. Éppen úgy, ahogyan korunkban a modern kommunikációs eszközök

összeolvasztják a szelfet a dologisággal, a szubjektumot az objektummal, a belsőt a külsővel. Ez a fajta promiszkuitás az egyébként, amely korunkban a szkizofrénia új paradigmáját nyújtja.²

Az ember-világ viszony naivitása, a valós helyzet komplexitását felismerni képtelen felületes egyszerűsége, a fogyasztás eszméjéhez kapcsolódó három félreértés következménye:

– A fogyasztás egzisztenciális szükségletek szolgálatában áll. A hiányállapot megszűnése a fogyasztandó dolog elhasználódását feltételezi.

– Amennyiben létszükségletek kielégítését célozza, a fogyasztás a hiányállapot megszüntetésében leli abszolút finalitását. Az egzisztencia racionalitására hallgató fogyasztásnak van finalitása, tehát nem lehet korlátlan jelenség.

– Ha a hiányállapot alatt az ember természetellenes stádiumát értjük, annak a rövidebb-hosszabb ideig tartó megszüntetése egyenértékű a boldogsággal. Ha a fogyasztás boldogít, logikánk szerint a több, kivételesebb, ritkább és drágább dolog birtoklása csak fokozza az elégtételt.

E három közhelyet egyetlen kijelentéssel tagadhatnánk: a fogyasztás lényegében korlátlan, elvtelen, kevésbé őrzi eredeti, egzisztenciális rendeltetését, illetve távol áll a boldogság garanciájától. Tételünket a következőkben a fogyasztás fenomenológiájának rövid felvázolása során igyekszünk igazolni.

A dolgozat első felében – Jean Baudrillard-ra hivatkozva – amellet érvelünk, hogy a fogyasztható dolog, a vágyakozás tárgyának minőségében, kilép a dologiság absztrakt elérhetetlenségéből, és a megragadhatóság személyességévé konkretizálódik, miközben ontológiai aspektusa alárendlődik szemiotikai relevanciájának. A mai fogyasztási viszonyok közepette a dolgok szimbolikus funkciója lép előtérbe. Ennek értelmében a posztmodern fogyasztó kevesbé a dolgok materiális értékének interiorizálása, hanem inkább jel-értékének mentális birtokbavétele révén definiálja lényegét, azaz létezik. Gondolatmenetünk második része a *homo consumericus* társadalmi profilját elemzi. Rávilágítunk a felszabadított vágyak társadalmának, az ésszerűség és érzékletesség, a mérhetetlen hedonizmus és filantróp akciók változatos jelenségeire, ahhoz, hogy végkövetkeztetésül kiemelhesük a mai fogyasztási viszonyoknak a társadalmi-gazdasági-egzisztenciális racionalitásától elszakadt önszerveződési létmódját, melyen belül a fogyasztó alany egyre jobban alárendlődik a szimbolikus szintre helyeződő cserefolyamatoknak.

A konzumjelenségek autonomizálódása kérdésessé teszi a szubjektumnak a modernitásban kivívott ontológiai státusát. A klasszikus szubjektum-objektum viszony helyét és szerepét, amely még a létfeltételeknek alárendelt fogyasztást jellemezte, az egyén-rendszer reláció veszi át. Ennyiben joggal kérdezhetjük: az egzisztenciális kötelekektől megszabadult fogyasztás – amennyiben nem az ember igény szintjének, hanem egy rendszer követelményrendszerének kiszolgáltatója – milyen mértékben és értelemben felelős magának a fogyasztói alannak a szociális-kulturális méltóságáért?

2. A dologiság metamorfózisa és a telhetetlenség

A baudrillard-i fogyasztáskonceptió középpontjában az anyagi világhoz újszerűen viszonyuló, magában e viszonyulást kevésbé tudatosított ember képe áll. Baudrillard-nál a fogyasztás leválik szigorúan vett egzisztenciális funkciójáról, és az emberi létmód, illetve az embernek a dolgokkal alkotott viszonyának meghatározójaként jelentkezik. A fogyasztó egyénnek a

² Lásd az *Önmagáságunk a(z) (a)normalitás kényes határán* című dolgozatomat. Töblet 2016. 2. sz. 5–34.

külvilági nyersanyagforrásokat bekebelező/elsajátító élőlényként való elgondolása helytelen. A mai ember fogyasztói attitűdje már jellemezhetetlen a természeti erőforrásoknak a biológiailag kondicionált szükségletek mértékéhez igazodó interiorizálásával. Ugyanakkor kevésbé foglalkoztat a fogyasztás mennyiségi relacionista aspektusa, mint inkább az a bizonyos *létviszony*, amely a fogyasztó személy és a fogyasztott dolog között létesül.

Az elkövetkezőkben amellet fogunk érvelni, hogy a fogyasztást illetően, egzisztencialista funkcionalitásán túl, olyan ontológiai aspektusokat fedezhetünk fel, melyek a fogyasztó alanyt a fogyasztott dologgal egy sajátos *létviszonyba* helyezik. Ez a létviszony azért figyelemre méltó, mert már nem jellemezhető a modernitás fogalomkészletére és gondolkodásmódjára jellemző szubjektum-objektum viszonytal, hanem a fogyasztó egyén kilétének és egzisztenciális szükségleteinek relativizmusa felől tárgyalandó.

Baudrillard a fogyasztásnak a következő módszeres definícióját nyújtja: „A fogyasztást *az ipari társadalmunk* jellemző *sajátosságaként* foghatjuk fel, azzal a feltétellel, hogy egyszer s mindenkorra szabadítsuk fel a jelenlegi megközelítésétől – a szükségletek kielégítésének folyamatától”. A fogyasztás „nem a termelés aktív modalitásával szembehelyezkedő *passzív elsajátítás és felszívódás*”, hanem „egy *aktív viszonyulási* forma (nem csupán a dolgokhoz, hanem a közösséghez és a világhoz), egy szisztematikus tevékenység és globális válaszadás modalitása, *melyre ráépül a teljes kulturális rendszerünk*”.³ Ezt az átfogó definíciót akár dolgozatunk jelen fejezete mottójának is tekinthetnénk. Három alap gondolatára fogunk támaszkodni az érvelésünk során:

- a fogyasztást a jelen kulturális helyzetből kiindulva kell értelmezni, hiszen annak meghatározója;
- végérvényesen függetleníteni kell a létfenntartás körülményeitől;
- az embernek a társaival és a külvilággal alkotott viszonyát messzemenően meghatározó *létmóduszként* értendő. Ennek következtében a fogyasztás az appercepciónak, boldogságigénynek és a motivációs skálának meghatározó tényezője.

Dolgozatunk első felében az előbbi két megjegyzésre összpontosítunk, a fogyasztás problematikáját metafizikai keretbe helyezve, ahhoz, hogy a későbbiekben a fogyasztás kapcsán „termelőd” boldogságillúzió pszichoanalitikai és szociológiai analizésére vállalkozunk.

Az ontológiai gyökereire visszavezetett *fogyasztás* fogalom felszabadítja a fogyasztás tényét annak objektualista konnotációjától. A baudrillard-i álláspont a következő paradigmán alapszik: a dolgok és a termékek csupán a szükségletek eszközei, de távolról sem a fogyasztás célpontjai. A vásárlás, vágyakozás, a hiányállapotok csillapítása az elemi szükségletek világához tartozik, ellenben kevés köze van a „fogyasztáshoz”. Ennek kapcsán mi – amint a fentiekben már jeleztük – a termelő és szükségleteinek kielégítésére törekvő embereknek a jelenségvilág objektumaival alkotható és alkotandó *relációját* értjük. Ezért a „ki miből mennyit fogyaszt” kérdéseit érintetlenül hagyjuk a maguk gazdasági és társadalomelméleti vonatkozásában, és figyelmünket arra a szociális dimenzióra és megnyilvánulásmódra fordítjuk, melyben ezek jellé válnak és jelként értelmeződnek egy viszonylag összefüggő diskurzus keretében. A fogyasztói társadalomban⁴ a dolgok kikerülnek az általános vágyakozás

³ Jean Baudrillard: *Sistemul obiectelor*. Cluj-Napoca 1996. 130. (Fordítás és kiemelés tőlem – K. A.)

⁴ A fogyasztói társadalom fogalmat 1920-ban kezdték használni, de csak a század második felében vált népszerűvé. Mivel kezdetben nem tisztázták jelentését, a pusztán mennyiségi fogyasztásra értették, ahelyett, hogy társadalmunk alapjellegzetességeként kezeljék. Többen azt feltételezték, hogy a századfordulóra a tömegfogyasztás veszít erejéből.

célpontjából, és bekerülnek a jelként értett és elkönyvelt valóságban a szubjektív vonatkozástérületébe. Természetesen a jelként értett termékek világában a fogyasztó alany is a többi fogyasztó szemében pusztán jelként tűnik fel.⁵

A dolgoknak jelként való interpretálása itt nem elvont szemiológiai jelenség, hanem a gazdasági mechanizmusokat közvetlenül meghatározó interpretációs folyamatok egyike. Egy termék gazdasági-társadalmi értéke végső soron jelszerűségének függvénye. A termékek piaci körforgásának nyilvános szférájában felbukkanó élvezeti vagy haszoncikk nem sorolható a mennyiségileg értett fogyasztás kategóriájába. A mennyiségileg megragadható dolgok összessége nem teszi ki a fogyasztás objektumának szféráját, legfeljebb ontikus előfeltételét képezi.

Továbbá a fogyasztás alatt nem anyagi természetű életgyakorlatot vagy valamiféle vitális foglalatosságot értünk. Minőségileg másnemű a birtokolt és élvezett/használt dolgok összességénél. Ezért érthetetlen a fogyasztás fenomenológiája az általunk birtokolt javak ontikus jelenléte, valamint akár együttlétük mögé rejtkező mirevalóságuk felől. A fogyasztás fenomenje a fogyaszthatóság jelentés szubsztanciája felől tárja fel lényegét: „*a dolgoknak és az üzeneteknek egy többé-kevésbé koherens diskurzusban létesülő virtuális összessége [...] a jelek szisztematikus manipulálásának tevékenysége.*⁶

Egy szisztematikus megmutató jelvilágban a fogyasztó szubjektum olyan újszerű interpretációs kihívásokkal szembesül, melyek ismeretlenek voltak a konzumtársadalom megjelenése előtt. Mielőtt bárki is felbecsülne egy adott dolog élvezetgeneráló potenciálját, annak jelértékével szembesül. A jelértékénél megragadott és interiorizált dolog elveszti eredeti énkívüliségét. A jelszerűség szintjén reprezentálódó dolgok valósággal kiemelik az élvezet tárgyait azok tárgyi elszigeteltségéből és az önmagában holt, jelentés nélküli objektumot a fogyasztás körforgásába illesztik be. Mihelyt valamely dolog fogyasztható objektummá válik, a használat lényegének értelmében a fogyasztás-megszűnés módozatai révén kiszolgáltatottja lesz a megszűnés veszélyének. Ennek kapcsán joggal kérdezhetjük: mi történik az elhasznált objektummal? Végérvényesen elveszíti fizikai ittlétét, vagy ontikus minőségéből megőriz némi jelenlétet, mellyel az utánpótlást biztosító termelés további folyamatait biztosíthatja?

Ezek a kérdések nem bukkannak fel ilyen explicit megfogalmazásban az idézett baudrillard-i szöveg helyben, ellenben meggondolkodtatóan megközelítik a mennyiségi elhasználásban megmutató fogyasztás problematikusságát: ha a szinte határtalan fogyasztás következtében egyre csökken a rendelkezésünkre álló anyagi világ kisajátítható szférája, még mennyiben lehetséges a valamiből valaminek az előállítás? Érthető, hogy miért volt rákényszerülve a gazdasági-ipari világ arra, hogy a termelés korlátozottsága és a fogyasztás határtalansága szakadékának felszámolásakor bevezesse a *műanyag világot*.

⁵ A fogyaszthatóság jelszerűsödésének élethű példáját némely termék (luxuscikk) státusszimbólummá való alakulása szemlélteti. Mihelyt ezek a termékek megszűnnek közvetlen, biológiai szükségleteket kielégíteni, a tulajdonosuk kiváltságos helyzetének szimbólumaivá alakulnak át, és egy önálló luxusipar kialakulását idézik elő, amely már nem termékeket, hanem jeleket termel. A jeleknek az egyén motivációs skáláján való elhelyezkedése a biológiai kondicionált szükségletek pozíciójától teljesen eltérő logikát követ, melynek következtében a gazdasági értékük relativizálódik, és az áruk elvileg ellenőrizhetetlenné válik. Mihelyt valaki az abszolút exkluzivitást fizeti, a termék megszűnik a fogyasztás célpontját képező eszközként funkcionálni, és a *kivételes* birtokolhatóságnak, áttételesen a személyem *egyediségét* tükröző *jelnek* az abszolutizált értékét ölti magára, amely aszerint maximizálódik, hogy *egy adott helyzetben ki mennyit hajlandó fizetni* érte. Ennyiben számos luxuscikk árát az adott dolognak konkrét személyek számára való jelértéke határozza meg.

⁶ J. Baudrillard: *i. m.* 130.

A műanyagvilág fogalmát könnyűnek tűnik egybevetni a baudrillard-i szimulákrum fogalommal. Mindkettő egy mesterségesen létre hívott valóságra vonatkozik, melyet a képi világban élő emberek könnyebben interiorizálnak, hajlamossá válva a mesterségesnek, a reprodukciónak az eredetivel történő mentális szubsztitúciójára. A művilág egyszerű, olcsó, közvetlenül interiorizálható választási alternatívákat tartogat a potenciális érdeklődők számára. A művilágban alig találunk szükségtelen vagy hasznavehetetlen tárgyakat; minden a felhasználók konkrét igényeihez van igazítva, s a fogyasztási cikkek minőségi kritériumaként a vásárlóknak a marketing eszköztáráról kiaknázott és a végtelenig variált igény szintje szerepel.

A dolgok jelszerűsödésének folyamatát a legjobban a mesterséges termékek iránti opciók fenomenjének analízise során becsülhetjük fel. Egy mesterséges világban jóformán csakis artifizialis igények fejlődhetnek ki, melyek további műigényeket termelnek ki. A művilággal alkotott viszony elkerülhetetlenül kihat az emberközi viszonyokra is. A természetinek a mesterséggel való szubsztitúciója amennyire gazdaságos, annyira álcázza is az autentikus létviszonyokat. Egy művilágban az egyén nem lehet természetes önmaga, csak ha végérvényesen feladta a természetes létmódból fakadó igényeit.

A mesterséges fogyasztás szférája ott lép érvénybe, ahol megszűnik az egzisztenciálisan kondicionált fogyasztás. Mihelyt nem a természet adta szükségleteink kielégítése a célpont, hanem a magukat jelként feltáró jelenségeket fogyasztjuk, a kínálat két szempontból sem korlátozódhat a természetes forrásanyagok exponálására: egyrészt a mai emberek égető szükségletei nem horgonyoznak le a természetből meríthető táplálék elsajátításához, másrészt az exponenciálisan növekedő igény szintet lehetetlen kielégíteni a természeti forrásanyagok kiaknázásával. Láthatjuk tehát, hogy a mesterséges termékeket célzó termelés mögött a fogyasztásnak minőségi és mennyiségi sajátosságai rejlenek.

Valószínű, hogy a mesterséges (értsd: művi) termékeknek a fogyasztási skálát domináló jellege nem hódított volna ilyen mértékben teret, ha az emberiség megmaradt volna az egzisztenciálisan körülhatárolt szükségleteknél. Mivel az egzisztenciális igényeknek a természeti termékekkel való mennyiségi és minőségi kielégíthetősége a természet ritmusának alapvető sajátossága (a természet mindenből az alapvetően szükségeset nyújtja), ennek termékei gyakorlatilag elegendőek lettek volna a „normális” fogyasztás fedezésére. De a létmóddá vált öncélú fogyasztás világában a természet által biztosított dolgokkal lehetetlenné vált kielégíteni a nem természeti aspirációkat. Ennyiben a termelés mesterséges világának kibontakozását az egzisztenciális szférán túlmutató, társadalmilag szabályozott igényeknek való megfelelés szüksége eredményezte. Egy artifizialis igény skálát csakis egy művi valósággal hozhatunk összefüggésbe.

3. Határtalan fogyasztás és kiküszöbölhetetlen hiány

A *mesterséges és eredeti* ellentétének e rövid parafrázálása után visszatérhetünk a baudrillard-i gondolatok áttekintésére. Mihelyt a jellé alakult dolgok kisajátítják az igény-szférát, az egyén a vágy és a vágyakozás objektumának ellenőrizhetetlen konfliktusába keveredik. Kialakul egy reláció a dolgokkal, melyben már kevésbé magukat a dolgokat, hanem inkább a velük alkotott relációt „használjuk”. A fogyasztás fenomenjét alig tárgyalhatjuk a

világgal való, változóféltben azaz fogyóféltben levő relációnkon kívül.⁷ „A relációt többé nem éljük meg; abban a jel-dologban szívódik fel és absztraktizálódik, melyben fogyasztódik.”⁸

Baudrillard szerint a társadalmi viszonyok belső struktúráját a fogyasztást lehetővé tevő egészen komplex stratégiái határozzák meg. Manapság a dolgok kevésbé eredeti, autentikus ontológiai illetékességüknel fogva jelentkeznek, mivel státusuk az őket bemutató-ismertető reklámok mesterséges reprezentációjának következménye. Egy dolog valamirevalóságát már nem természeti mibenléte tükrözi, hanem a társadalmi relációkban kibontakozó fogyaszthatóság kritériumai. A fogyaszthatóság minősíti és szelektálja a dolgokat; mihelyt ezek megszűntek közömbös objektumokként mutatkozni, az igazi léttel (gazdasági-társadalmi relevanciával) bíró, illetve a feleslegessé vált, létvesztett dolgok ellentétes kategóriába szerveződnek.

A fogyasztás világában megszűnik a dolgok klasszikus, metafizikai értelemben vett autonómítása. Valamely létező annyiban valóságos számomra, amennyiben az igényszintemhez felzárkózva *perszonalizálódik*. A fogyasztott valóság majd minden esetben egy személyesített szféra. Amíg az egzisztenciálisan meghatározott konzum esetén az interiorizált dolog idegen és közömbös volt személyem vonatkozásában (legfeljebb az elfogyasztás során szűnhetett meg magánvalósága, másértvalóvá alakulva), addig posztmodern kultúránkban egy termék értéke/megbízhatósága a reklámvilág felől eleve felerősített személyességében rejlik. Hogy ez a perszonalizáció mennyire reális és szükséges, az más lapra tartozik.

A személytelen dolgok személyesítése az eredendő emberi fogantatású értékek személytelenítésével párhuzamos. Mellékesen megjegyezhetjük, hogy ez a jelenség az individualizálódott, elmagányosodott kultúránk elhanyagolhatatlan sajátossága. Minél nehezebben kommunikálnak az egyének, annál kiéleződtebb a tárgyi valóság iránti igény. Az objektumokkal alkotott viszony közvetlenné, bizalmassá, a hasonmás társakkal létesítendő viszony szubsztitútívumává válik, automatikusan személyesítve a birtokolt tárgyat. E tény felől átértékelhetjük azt az arisztotelészi megállapítást, amely szerint a barát jellemünknek hűséges tükrösképe; a mai tömegfogyasztót nem társai személye, hanem a birtokolt dolgok minősége felől ítéelhetjük meg. A fogyasztott valóság értékel és szelektál. Mihelyt a fogyasztás eltávolodik a létfeltételeket biztosító szerepétől, olyan társadalmilag kondicionált igényekhez kezd igazodni, melyek megszabják az imídzset, a státust és hovatarozási szférát.

Ennyiben a fogyasztott valóság kétféle perszonalizációját észlelhetjük. Egyrészt a társadalmilag szabályozott igényszinthez igazodó termékek énképüségéről van szó, hiszen mikor az ember egy terméket választ, a szellemi profiljához illeszti azt, másrészt a termékek perszonalizáltságában gyökerező egyediség a priori elvárása érvényesül. A személyesített dolgokat bármely velük kapcsolatos tapasztalat megelőzően megbízhatóbbaknak, eredetibbeknek tartjuk. Arról nem is beszélve, hogy hányan vannak, akik identitásukat a perszonalizált termékekből származtatják. Tehát ismét a dolgok jelfunkciójához jutottunk vissza.

A fogyasztott relációban kérdésessé válik a termékek státusa. Baudrillard nyomán a fogyasztást egy *totális idealista gyakorlatnak* tekinthetjük, amelynek jelentése messze meghaladja a dolgokkal és a többi fogyasztóval létesülő viszonyt, „*kiterjedve a történelem, a kommunikáció és kultúra összes regiszterére*”.⁹

⁷ Az egész gazdasági mechanizmus lényegét visszavezethetjük a reláció eszméjére, melyben a használható dolgok a vágyakozás objektumait jeleníthetik meg.

⁸ J. Baudrillard: *i. m.* 131.

⁹ Uo. 132.

Ha a fogyasztás pusztán kulturális jelenség, vajon a kultúra jelentős fejezeteként nem válik öncélú, felesleges, a mindennapi létszükségletektől eltávolodó luxussá, vagy ellenkezőleg, nem válik-e felelőssé az emberek kulturális megnyilvánulásainak a minőségéért?¹⁰ A választ ez esetben nem a diszjunktív, hanem a konjunktív logika szolgáltatja: a fogyasztás a kulturális szféra alapeleme, amely az interiorizálható mesterséges termékek összességén túl azoknak a jeleknek az összességét tartalmazza, melyekből az emberek megérik önmagukat. És mivel a megértett jel – a belsővé vált kulturális szféra – elveszti újszerűségét, érdekességét, az emberiség a termékvilág szüntelenül megújuló jelentőségére alapoz, ami miatt elkerülhetetlenül egy *fogyasztott kultúrát* hoz létre.

A jelértékükönél fogva reprezentálódó dolgok összességét a kultúra idealista szótárának tekinthetjük. Mihelyt a dolgokat egy absztrahált szemantikai összefüggésben szintetizáljuk, az eredeti ontológiai létmódunkat a mentális szinten kibontakozó *idealista* konzumstratégiával helyettesítjük. Egy idealizált világban minden határtalan és relatív. A dolgok elvesztik természetes rendeltetésüket és stabil árakat.¹¹ Az intenzív fogyasztás az idealizált mentális opciók konfliktusának területévé válik. Ennyiben minőségi és kevésbé mennyiségi aspektusokat ölt magára. Ha kizárólag mennyiségi természetű volna, a rendelkezésre álló termékmennyiség egy adott ponton pótolhatatlanul kimerülne, a „táplálkozó” emberiség pedig elvileg elérhetne egy maximális telítettségi stádiumot, melyen túl többé nem jelentkezne hiányállapot.¹²

A fogyasztás viszont *határtalan*. A maslow-i naiv logika szerint a fogyasztás tudatosított hiányállapotokat szüntet meg. Ezen az alapon bizonyos igényeinket hosszú ideig, vagy éppen örökre „elintézhetnénk”. A valóságban azonban épp fordított a helyzet: minél többet fogyasztunk, annál intenzívebben élünk át bizonyos hiányállapotokat, illetve minél többet birtoklunk, hiányérzetünk annál intenzívebb lesz. Ez azért van így, mert nem a dolgok fizikailag meghatározott *funkcionalitására*, hanem a gondolatilag értelmeződő *idealitására* apellálunk. „Ha a fogyasztás legyőzhetetlennek tűnik, az csak azért van, mert egy teljesen idealista gyakorlattá vált, amelynek bizonyos határon túl semmi kapcsolata sincs a valóságelvekkel vagy a szükségletek kielégítésével. [...] A fogyasztás mérsékelése vagy a szükségletek skálájának a megállapítása, amely azt normalizálni lenne képes, csakis abszurd vagy naiv moralitásnak tűnik.”¹³

A határtalan fogyasztást a posztmodern kultúránk tévelygéseként értelmezhetjük. Az emberek valóságérzetését a természetesen szükségesleteknek egy idealizált régióba való kiterjesztését láthatjuk benne. A mennyiségi kontroll alól felszabadult fogyasztás mögött a termék képében megmutatkozó immanens bálványokat, társadalmi értékeket vagy ideális síkon kibontakozó aspirációkat pillanthatunk meg.

¹⁰ A pontos válasz a kulturális szféra hatáskörének tisztázását feltételezi. Ha a kultúrát a természetitől eltávolodott emberi alkotások összességéeként fogjuk fel, az egzisztenciális szinttől eltávolodott fogyasztást kulturális mozzanatként tekinthetjük. A kettő viszonya még nyilvánvalóbbá válik, ha azt látjuk, hogy a fogyasztásra szánt kulturális termékek csakis valamely emberkategória kulturális életgyakorlatának a jeleként léteznek.

¹¹ Elég az ingatlanáraknak a földrajzi fekvéstől, városnegyedétől, a biztosítási cégek politikájától, a pillanatnyi gazdasági helyzettől és a kereslettől való nagyfokú ingadozásaira gondolnunk. Ez az egyik legjobb bizonyíték arra, hogy a dolgok ára egy *eszmei síkon* konstituálódik, függetlenül a dolog – feledésbe merülő – önértékétől.

¹² A szaturáció hiánya abszolút értelemben csak az idealizált dolgok fogyasztása esetén érvényes. A telítettségi állapot a pusztán megélhető biztosító dolgok esetén könnyen elérhető, de az eszmei értékkel bíró termékek esetében nem lehet kimondani, hogy „ebből elég”. A szaturáció elvi lehetetlensége mögött – a lelki frusztrációk és társadalmi konfliktusok mellett – a haladást előrelendítő tényezőket kell látnunk.

¹³ J. Baudrillard: *i. m.* 133.

Az idevágó baudrillard-i álláspontot könnyen kultúrpeszimizmussal és az ember józan mértékletességére irányuló szépségszissel vádolhatjuk. Ha a fogyasztás végképp eltávolodott egzisztenciális szerepétől, és nem egy reális igénykálát tükröz, hanem egy ellenőrizhetetlen belső űrt, akkor mintegy „kívülről” kell betöltsse az ürességtől visszhangzó belső dimenziót. Az élvezeti cikkek minőségi külső gyarapodásával párhuzamosan a lelki valóságérzék relativizálódásának, gyengülésének lehetünk a tanúi.

Meggondolkodtató alternatíva: pszichológiailag indokolható boldogságigény vagy rosszul értett totalitásigény? Felfedezhető-e valamiféle posztmodern profán társadalmi kultusz a végeérhetetlennek tűnő anyagi orientáltságú konzumban? Esetleg az elmagányosodott egyénnek a birtoklás során az anyagiak felett elérhető kontrollja mutatkozna meg mindebben? Bár a fogyasztás jelenségének etikai és társadalmi megközelítése egy következő tanulmány tárgyát képezi, fejtegetésünket a gondolatmenetünk középpontjába állított Baudrillard-mű utolsó kijelentésének parafrázálásával zárhatjuk: a fogyasztás megfégezhetetlen, „mivel a *hiány*, amelyen alapul, kiküszöbölhetetlen”.¹⁴

Our Selfhood in the Labyrinth of Consumption

Keywords: production, consumption, Mihály Csikszentmihályi, Jean Baudrillard, happiness, ontology

Consumption is generally understood as the complementary opposite of production. This essay is aimed at overturning this naive relationship between man and his world. It tries to convey the idea that the self is no longer a determination of the production process in the Marxist sense, but an effect of an endless consumption which merges subject and object, or objective existence and the Self – just as our modern communication tools merge the Self with the object, or the inside with the outside. This new promiscuity also offers a new paradigm for schizophrenia for our age. The dilemma is between the demand for happiness and the misunderstood yearning for totality. Is there a profane social cult at the bottom of our materialistic consumption?

¹⁴ Uo.

MŰHELY

Gergely P. Alpár

A referálás beszédaktusa

Gottlob Frege

Frege korábbi álláspontja és annak kritikája

Frege a jelentés kérdését a *Jelentés és jelöllet*¹ című tanulmányában az azonosság kérdésén keresztül vizsgálja. Kiindulópontját a következőképpen fogalmazza meg: „Reláció-e az azonosság, és pedíg tárgyak, vagy pedíg a tárgyak nevei, illetőleg jelei közötti reláció-e?”² Első ízben Frege arra kérdez rá, hogy az azonosság tárgyak közötti azonosság-e. Szorosan ehhez kapcsolódik második kérdése, miszerint az azonosságok a tárgyak nevei, illetve a tárgyak jelei között állnának fenn. Furcsa, hogy még kutatói körökben sem fordítottak kellő figyelmet arra, amire Mark Sainsbury felhívja az olvasó figyelmét. Sainsbury arra figyelmeztet bennünket, hogy Fregenek a jelenlegi elmélete előtt volt egy másik meggyőződése, amit a cikk megírása pillanatában már mint hamisat elvetett. Eszerint az elmélet szerint, amelyet Frege a *Fogalomírás* című tanulmányában képviselt, az azonosságállítás azt mondta, hogy két név abban az esetben azonos egymással, ha a nevek ugyanarra a tárgyra referálnak. „Eszerint a »metanyelvi« álláspont szerint az azonosság nevek közötti reláció (»a jelekről szól«).”³ Felmerül ezek után a kérdés, hogy ha az azonosságállítások nevek közötti relációt fejeznek ki, akkor mennyiben szólnak azok a világról és mennyiben a nyelvről. A metanyelvi álláspont azt látszik alátámasztani, hogy az azonosságállítások nem a világról szólnak, hanem a nyelvről. De ebben az esetben „egy $a = b$ alakú mondat már nem magára a dologra, hanem csupán jelölésmódunkra vonatkozna, s így nem fejeznénk ki vele tulajdonképpeni ismeretet. Pedig sok esetben éppen ez utóbbit akarjuk”.⁴

Frege felülvizsgálja régi elméletét, és helyette egy újat javasol, mert – mondja ő – „ha az »a« jel a »b« jeltől csak mint tárgy (jelen esetben az alak révén) különbözik, s nem pedíg mint jel, vagyis nem abban a módban, ahogyan jelöl valamit, akkor $a = b$ igazsága esetén $a = a$ és $a = b$ ismeretértéke lényegében azonos lenne. eltérés csak akkor jöhet létre, ha a jel különbözősége a megjelölt tárgy megadási módjában levő különbségnek felel meg. Legyenek a, b, c azok az egyenesek, melyek egy

Gergely P. Alpár (1985) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár, gpalpar85@gmail.com

¹ Gottlob Frege: *Jelentés és jelöllet*. = Uő: *Logikai vizsgálódások*. Bp. 2000. 118–147.

² Uo.118.

³ Mark Sainsbury: *Filozófiai logika*. = *Filozófiai kalauz*. Szerk. A. C. Grayling. Bp. 1997. 80.

⁴ Gottlob Frege: *i.m.* 119.

háromszög csúcsait a szemközti oldalak felezőpontjaival összekötik. Ekkor a és b metszéspontja ugyanaz, mint b és c metszéspontja. Tehát ugyanazt a pontot különbözőképpen neveztük meg, és ezek a nevek (»a és b metszéspontja«, »b és c metszéspontja«) egyúttal a meghatározási módra is utalnak, s ezért az azonossági állítás itt valódi ismeretet tartalmaz. Kézenfekvő tehát, hogy egy jellel (névvel, szókapcsolattal, írásjeggyel) ne csak azt kapcsoljuk össze, amit megjelöl, s amit a jel jelölétének hívhatunk, hanem ezenkívül azt is, amit a jel jelentésének neveznék, és amely a meghatározás módját foglalja magában.⁵

Frege új álláspontja szerint tehát az azonosságállítások esetében nemcsak a jelöllet, vagyis a tárgy releváns, hanem kiemelkedő szerepet játszik a jelentés is. A következő két példa még nyilvánvalóbbá teszi előttünk azt a tényt, hogy Frege helyesen látta a kérdést:

(1) Az Alkonycsillag azonos az Alkonycsillaggal

(2) Az Alkonycsillag azonos a Hajnalcsillaggal.

Mindkét állításról elmondhatjuk, hogy azonosságot fejez ki, csak hogy a két állítás egy igen fontos ponton lényegesen eltér egymástól. (1) esetében az azonosság nyilvánvaló tény. A mondat azonosságát a következőképpen fejezhetnénk ki:

(3) $a = a$.

(1) és (3) esetében egy egyszerű, mindenki számára nyilvánvaló azonosságállításal van dolgunk. Ha kanti fogalmakkal neveznénk meg (1)-et és (3)-at, akkor azt mondanánk, hogy mindkét állítás a priori tudható és analitikus állítás. Olyan ez, mintha azt mondanánk:

(4) Minden aggregény nőtlen,

hiszen az azonosság pusztán a nyelv vizsgálata alapján ötlük a szemünk elé. Mondhatni semmit sem kell tudnunk a világról ahhoz, hogy (1), (3) vagy (4) azonosságáról vagy igazságáról döntsünk. Ezzel szemben (2) inkább mutat hasonlóságot az

(5) $a = b$

sémával. (2) igazságáról ugyanis nem dönthetünk anélkül, hogy a -t és b -t külön-külön megvizsgáljunk, majd azután döntenénk azonosságukról. (2) már nem *a priori* analitikus ítélet, hanem ismeretértékkel bír, ismeretbővítő. A babiloni csillagászok amikor rájöttek (2) igazságára, nem egyszerűen egy triviális azonosságot fedeztek fel – hiszen ha így lett volna, akkor már sokkal azelőtt felfedezték volna, hogy az Alkonycsillag azonos a Hajnalcsillaggal. Még tovább menve azt mondhatjuk, hogy ha (2) analitikus ítélet lenne, akkor az Alkonycsillag már mindig is azonos lett volna a Hajnalcsillaggal és a csillagászoknak nem is kellett volna a kettő közötti azonosságot felfedezniük. De nem ez történt. Az ókori csillagászok valóban új ismeret birtokába jutottak azzal, hogy rájöttek (2) igazságára. Rájöttek, hogy tulajdonképpen az Alkonycsillag nem más, mint a

⁵ Uo. 119–120.

Hajnalcsillag, és mind a két név a Vénusz bolygó különböző neve, más-más megadási módja. Az Alkonycsillag tehát és a Hajnalcsillag is, hasonlóan az „a és b metszéspontjához” és a „b és c metszéspontjához” a meghatározási módra is utalnak, és az azonosságállítás ezért ismeretbővítő, tehát ismeretértékkel bír.

Összefoglalva: Fregenek a *Fogalomírás*ban képviselt régi álláspontjáról és a *Jelentés és jelölés*ben képviselt már új álláspontjáról azt mondhatjuk, hogy Frege azzal, hogy (1)-et triviálisnak minősítette, (2)-t pedig ismeretbővítőnek, rájött, hogy (1) és (2) jelentése eltér. Nyilvánvaló volt számára, hogy ha egy mondatnak más az ismeretértéke, akkor más a jelentése is. Ha vesszük az

(1') Az „Alkonycsillag” név és az „Alkonycsillag” név ugyanazt jelölik és a

(2') Az „Alkonycsillag” név és a „Hajnalcsillag” név ugyanazt jelölik

mondatokat – ezek a mondatok fejezik ki Frege korábban vallott metanyelvi nézőpontját –, és azonosítjuk őket (1)-el és (2)-vel (az új nézőponttal), akkor is összhangban lennének azzal a nézetrel, miszerint (1) és (2) esetében a jelentés eltér, viszont felmerülne két probléma. Egyrészt azonnal észrevennénk, hogy míg (2) tulajdonképpeni ismeretet közöl a világról, addig (2') a nyelvről szól, másrészt pedig tudva, hogy a névadási aktusok önkényesek, (2') egy önkényes jelölési konvencióról számolna be. Az viszont eléggé nyilvánvaló mindenki számára, hogy az Alkonycsillag és a Hajnalcsillag azonossága nem konvenció kérdése.

(2) és (2') alapján Frege levonta azt a következtetést, hogy a két állítás nem feleltethető meg egymásnak, így az azonosság nem jelek közötti reláció. Ez készítette őt tulajdonképpen arra, hogy feladja régebbi nézőpontját, és jogosan azt mondja, hogy a jelhez (névhez) a jelölés mellett társul a név jelentése is. Csak ez a megoldás biztosította számára azt aényt, amit (1) és (2) esetében észlelt, ti. hogy a két mondat jelentése és ismeretértéke eltér.

Frege ezzel a megoldással hatékonyan kezeli az olyan problémákat is, amivel a milliánus névelmélet nem tud megbirkózni. John Stuart Mill ugyanis úgy gondolta, hogy a nevek esetében az egyetlen szempont, amit figyelembe kell vennünk, azok jelölete, ezzel pedig szemet hunyt a nevek jelentésének a kérdése fölött. Véleménye szerint a neveknek nincs jelentésük, csak jelölésük; saját terminusaival élve: a neveknek nincs konnotációja, csak denotációja. Mill elméletéből logikusan következik az a nézet (és közvetett módon ezt is mondja Mill, még akkor is, ha nem fogalmaz expliciten), amely szerint ha két névnek azonos a jelölete, akkor a két nevet felcserélhetjük a mondatokban anélkül, hogy a mondatok jelentése megváltozna. Nem csoda, hogy Mill erre az álláspontra jutott, hiszen elmélete denotatív jelentéselmélet, amely abban áll, hogy „egy nyelvi kifejezés lényegét azonosítja a kifejezés referenciájával”,⁶ jelen esetben egy név jelentését a név referenciájával. Frege viszont rámutatott és nyilvánvalóvá tette (1) és (2) révén, hogy bár az Alkonycsillag és a Hajnalcsillag ugyanazt a bolygót jelölik – a Vénuszt –, a két mondat jelentése különböző.

A jelentés fogalmának a bevezetésével Frege elmélete sikeresen kezeli a milliánus elmélet számára problémát jelentő *Frege-rejtvényt*. Lássuk továbbá, hogyan határozza meg Frege a jelentést és mit mond annak szerepéről.

⁶ Márton Miklós: *A referencia problémái*. Kellék 27–28(2005). 142.

Frege a jelentésről

Tanulmányában Frege a jelentést a jel-jelentés-jelölet hármasszféra összefüggésében vizsgálja, és a következőket mondja: „A jel és jelentése, valamint jelölete közötti szabályszerű kapcsolat olyan, hogy a jelnek megfelel egy meghatározott jelentés, ennek pedig egy meghatározott jelölet, ezzel szemben egy jelölthez (tárgyhoz) nem csak egy jel tartozik. Ugyanazt a jelentést különböző nyelveken, sőt ugyanazon a nyelven is különbözőképpen lehet kifejezni.”⁷ A jel és jelentés, illetve a jelentés és jelölet között a kapcsolat tehát szabályszerű. Minden jelnek van egy meghatározott jelentése, azaz minden jel jelent valamit, és minden jelentésnek van egy meghatározott jelölete, vagyis tárgya. Az „Arisztotelész” jelnek megfeleltethetők a következő jelentések: 1. az az ókori filozófus, aki Sztageirában született, vagy 2. Platón leghíresebb tanítványa, vagy 3. Nagy Sándor tanítója; ugyanakkor van a jelentésnek egy meghatározott jelölete, nevezetesen az a hús-vér ember, aki az ókorban filozófus volt, Platón leghíresebb tanítványa és Nagy Sándor tanítója. (Ez a példa is szemlélteti, hogy ugyanazt a jelentést többféleképpen is ki lehet fejezni.) Később Frege egy megjegyzést tesz a jelentés-jelölet viszonyával kapcsolatban: „Talán föltehetjük, hogy egy tulajdonnévként szereplő, nyelvtanilag helyesen képzett kifejezésnek mindig van jelentése. De ez nem jelenti azt, hogy a jelentésnek egy jelölet is megfelel.”⁸ Látszólag Frege ellentmond magának, hiszen az előbb azt állította, hogy minden jelnek van jelentése, és minden jelentésnek megfelel egy jelölet, most pedig éppen azt állítja, hogy minden jelnek van jelentése, de nem minden esetben felel meg a jelentésnek egy jelölet. Frege érvelését nem nehéz megértenünk, ha a következőképpen fogalmazzuk: egy tulajdonnévként szereplő, nyelvtanilag helyesen képzett kifejezésnek mindig van értelme (jelentése), de ez nem jelenti azt, hogy az értelemnek van jelölete (tárgya) is. Egy kifejezés tehát még akkor is értelmesnek nevezhető, ha hiányzik a jelölete, vagyis az a tárgy, amiről szó van. Ilyen értelmes kifejezés például a matematikában „a legnagyobb természetes szám”. Tudjuk viszont, hogy minden természetes számnál létezik egy még nagyobb természetes szám, és ennél is létezik egy még nagyobb szám és így tovább. Az a dolog tehát, amelyet az előbb megneveztünk nem létezik. Frege szerint azonban ezeknek a kifejezéseknek is van jelentésük, ezek is értelmes kifejezések, és éppen ezért minden kompetens nyelvhasználó megérti a jelentésüket. Ilyen további példák a mitológiai alakok is, mint például Odüsszeusz, akiről ugyancsak nem tudjuk, hogy valóban létezett-e, vagy csak a képzelet szüleménye; de az értelmes és jelölet nélküli kifejezések csoportjába tartoznak az olyan nevek is, mint Frakk, Vuk, Micimackó stb.

Adott a következő mondat:

(6) A mélyen alvó Odüsszeuszt Ithakában tették partra.

Frege szerint az olvasót, vagy a beszélőt nem gátolja a mondat megértésében az, hogy az Odüsszeusz névnek nincsen jelölete – azaz, hogy feltehetőleg Odüsszeusz a valóságban nem létezett. Attól függetlenül megértjük a mondatot és értelmesnek találjuk. Amire viszont Frege (6) kapcsán felhívja a figyelmünket, az egy másik probléma.

Korábban láttuk, hogy a nevek jelentését olyan határozott leírások adják meg, amelyeket a név jelölete kielégít. Ez volt a helyzet az „Arisztotelész” név esetében. A határozott leírások megadták

⁷ Gottlob Frege: *i.m.* 121.

⁸ Uo. 121.

a név jelentését – az az ókori filozófus, aki Sztageirában született, Platón leghíresebb tanítványa, Nagy Sándor tanítója –, a jelölet pedig (a létező Arisztotelész személye) kielégítette a jelentéseket. Frege a nevek mellett sikeresen alkalmazta a jelentés (értelem) – jelölet kettős felosztást a mondatokra is. Észrevette, hogy azonos jelölétű szavak felcserélésével a mondattal kifejezett gondolat megváltozik ugyan, a mondat igazságértéke viszont nem. (1) és (2) esetében a mondat igazságértéke ugyanaz maradt, a két mondat jelentése viszont nem volt azonos. Frege szerint, ami a nevek esetében változott, az a jelentésük, ami ugyanaz maradt, a jelölétük. Ezt a gondolatot vitte tovább és alkalmazta a mondatokra: arra a következtetésre jutott, hogy egy mondat által kifejezett gondolat megváltozik, ha két azonos jelölétű nevet felcserélünk egymással; a mondat igazságértéke viszont ugyanaz marad, annak ellenére, hogy a neveket felcseréltük egymással.

Visszatérve (6)-ra, Frege arra figyelmeztet, hogy bár a mondat értelmes – hiszen mindenki megérti, hogy miről van benne szó –, a mondatnak még sincs igazságértéke. (6)-nak tehát nincsen jelölete. Nem tudjuk eldönteni, hogy igaz-e vagy hamis. Frege azt a következtetést vonta le az egész vizsgálódásból, hogy ahhoz, hogy egy mondat jelölétéről (igazságértékéről) dönthessünk, a mondatban szereplő neveknek rendelkezniük kell jelöllettel. Ha tehát valaki egy mondat igazságértékéről szeretne dönteni, akkor először a nevek jelölétét kell kijelölnie.

Nem zavaró – mondja Frege –, ha egy névnek nincsen jelölete, és a mondatnak csak a jelentése érdekel bennünket. Jó példa erre akár az *Íliász*, akár az *Odüsszeia*. Mindkét eposzt megértettük, és mondatait nem tartottuk értelmetlenségeknek (ahogyan a milliánus elmélet tartja), de abban a pillanatban, amikor a mondatok jelentésén, vagyis a gondolaton túl azok igazságértéke is érdekel, egyszerre fontossá válik a mondatokban szereplő nevek jelölete. És a kérdésre, hogy miért nem elég egy mondattal kapcsolatosan az általa kifejezett gondolat, Frege szavaival válaszolhatunk: „azért és annyiban, amennyiben a mondat igazságértéke érdekel bennünket”.⁹

Frege azzal, hogy a jelölet mellett a jelentés fontosságát is kiemelte, a nyelvfilozófiában forradalmi lépést tett. Kidolgozta kétdimenziós szemantikáját. Elmélete így sikerrel kezeli a jelölet nélküli mondatokat. A denotatív jelentésemélet (milliánus elmélet) kritikája kapcsán rámutatott arra, hogy hiba, ha egy elmélet egy név jelentését a név referenciájára redukálja, és megoldást talált a tanulmány kiindulópontjával szolgáló Frege-rejtvényre: kimutatta, hogy a jelölet mellett fontos szerepet játszik a nevek és a mondatok jelentése is. Nem tudta azonban megoldani azoknak a mondatoknak az igazságértékére vonatkozó problémáját, amelyekben fiktív entitások szerepelnek.

Bertrand Russell

Russell leíráselmélete

Bertrand Russell leíráselméletét *A denotálásról*¹⁰ című cikkében fogalmazta meg.

A russelliánus elmélet röviden a következőképpen foglalható össze: az elmélet alapját egy $C(x)$ kijelentésfüggvény képezi, amelyben x egy teljességében meghatározatlan változó. Ezután Russell bevezeti a „ $C(x)$ mindig igaz” kifejezést, amelyet definiálhatatlan alapfogalomként

⁹ Uo. 126.

¹⁰ Bertrand Russell: *A denotálásról*. Világosság 12(2005). 5–16.

kezel, majd az általa legalapvetőbb denotáló kifejezéseket – *minden*, *semmi* és *valami* – értelmezi a kijelentésfüggvény és a definiálhatatlan alapfogalom segítségével. Eszerint

Def 1: $C(\text{minden}) =_{\text{jel}} \text{„}C(x) \text{ mindig igaz”}$

Def 2: $C(\text{semmi}) =_{\text{jel}} \text{„}C(x) \text{ hamis’ mindig igaz”}$

Def 3: $C(\text{valami}) =_{\text{jel}} \text{„}C(x) \text{ hamis’ mindig hamis”}$

ahol a $=_{\text{jel}}$ olvasata: *jelentése*.

A denotáló kifejezésekről¹¹ Russell azt állítja, hogy önmagukban nincs jelentésük, viszont, minden olyan kijelentésnek jelentést tulajdonít, amelyben az előbbi szavak előfordulnak. Így az „egy ember” kifejezésnek nincs jelentése, de ha azt mondjuk, hogy „Találkoztam egy emberrel”, akkor a kijelentésnek már lesz jelentése és értelmezhető is a fenti definíciók alapján. A kijelentés interpretációja a következő:

(7) $C(\text{egy ember}) =_{\text{jel}} \text{„}C(x) \text{, és } x \text{ ember’ nem mindig hamis”}$ (vagy ami ugyanazt jelenti: hamis, hogy mindig hamis).

Ugyanígy fel lehet írni a más denotáló kifejezéseket tartalmazó kijelentések szimbolikus logikai formáját is.

(8) $C(\text{minden ember}) =_{\text{jel}} \text{„}C(x) \text{ igaz’ mindig igaz”}$, és

(9) $C(\text{egy ember sem}) =_{\text{jel}} \text{„}C(x) \text{ hamis’ mindig igaz”}$.

A legalapvetőbb denotáló kifejezések után Russell rátér egy másik csoport elemzésére, azokra a kifejezésekre, amelyekben előfordulnak az *a* és *az* szavak, vagyis a határozott névelős kifejezésekre. Ezek állítása szerint, „messze a legérdekesebb és egyúttal legnehezebb denotáló kifejezések”.¹² Ha egy kijelentésben megjelennek a határozott névelős kifejezések, akkor abban a kijelentésben ezek a kifejezések egyediséget fejeznek ki. Ez történik a következő mondatban is:

(10) X volt II. Károlynak *az* apja.

Ebben a mondatban – mondja Russell „nem csak azt állítjuk, hogy X bizonyos relációban állt II. Károllyal, hanem azt is, hogy semmi más nem állt vele ebben a relációban”.¹³ Ezzel meg is érkeztünk a russelliánus elmélet egyik erősségéhez.

¹¹ „»Denotáló kifejezés«-en a következők valamelyikéhez hasonló kifejezést értek: egy ember, némely ember, bármely ember, minden egyes ember, minden ember, a jelenlegi angol király, a jelenlegi francia király, a Naprendszer tömegközéppontja a huszadik század első pillanatában, a Föld keringése a Nap körül, a Nap keringése a Föld körül.” – Uo. 5.

¹² Uo. 7.

¹³ Uo. 7.

Russell szerint az unicitás az egyik próbája a leíró elméleteknek. Az unicitás kritériuma az, aminek a segítségével képesek vagyunk dönteni egy-egy kijelentés igazságértékéről. Ha egy kijelentésben nem teljesül az unicitás, azaz ha az, amit a kijelentésben állítunk, nem érvényes egy létezőre sem, akkor a mondat Russell szerint hamis. Ez készíti Russellt arra, hogy a Meinong elméletét elvesse. Meinong ugyanis azt állította, hogy „minden grammatikailag helyes denotáló kifejezés egy objektumnak felel meg”.¹⁴ Eszerint a legnagyobb természetes szám vagy a francia király is objektumok, értsd ezen: létező dolgok. Ez azonban könnyen megsértetheti Russell szerint az ellentmondás törvényét, hiszen Meinong elmélete szerint a francia király egyszerre létezik is, és nem is létezik. Amennyiben ez lehetséges, annyiban az ehhez hasonló elmélete(ke)t ki kell küszöbölni. Az unicitás azonban nemcsak abban az esetben sérül, ha egy dolog sem elégíti ki a kijelentésben állított feltételt, de abban az esetben is, ha nemcsak egy, hanem több dolog is kielégíti azt. Ez történik az

(11) Az ajtó nyikorog

mondat esetében. Ebben az esetben azért lesz hamis a mondat, mivel ugyancsak, mint a nem létező dolgok esetében, sérül az egyediség követelménye. Hiszen úgy tűnik, mindenki jól tudja, hogy a világon nem csak egy ajtó létezik.

Az unicitás kérdésének tárgyalása után Russell rátér a fregeiánus elmélet kritikájára. Habár Frege sikeresen alkalmazza a nem létező dolgok esetében is az értelem-jelölet megkülönböztetést, elmélete ezeknek a mondatoknak az esetében, amelyekben ilyen nem létező dolgok szerepelnek, képtelen megoldani a mondat igazságértékének a kérdését. Az előző részben említett (6) esetben láhattuk, hogy a fregeiánus elmélet a mondatot annak ellenére értelmesnek tartotta, hogy Odüsszeuszt nem létező személyként kezelte, a mondat igazságértékére vonatkozó döntés viszont pontosan ennek következtében maradt el. Frege szerint, ha egy mondatban jelölet nélküli név szerepel, a mondat igazságértékéről nem tudunk dönteni. A russeliánus leíráselmélet ilyen szempontból hatékonyabb, mint a fregeiánus, hiszen – mondja Russell – az olyan mondatok amelyekben fiktív entitások, nem létező dolgok szerepelnek, és ezekről állítunk valamit, egyértelműen hamisak. Ha a nemlétezést vesszük alapul, a fregeiánus elmélet problémája hasonló a Meinong elméletéhez. Mindkét esetben azért lesznek hamisak a mondatok, mert bennük fiktív entitások nevei szerepelnek.

Az előző bekezdés alapján hajlamosak lehetünk arra, hogy a russeliánus leíráselméletet a Frege által kidolgozott rendszert meghaladó elméletként gondoljuk el. Ha nem vagyunk elég figyelmesek, akkor a russeliánus elmélet eddig bemutatott részletéből azt a következtetést vonjuk le, hogy Russell elmélete elismeri a fregeiánus elmélet jel-jelentés-jelölet felosztását, csakhogy Russell rendszere hatékonyabban kezeli azokat a mondatokat, amelyekben fiktív entitások szerepelnek. Ezekről ugyanis Russell azt állítja, hogy hamisak, Frege pedig azt az álláspontot képviseli, miszerint ezeknek a mondatoknak nem mondhatunk semmit az igazságértékéről, mert az teljes mértékben hiányzik. Röviden, az lehet az érzésünk, hogy a fregeiánus elmélet megelőlegezte a russeliánus elméletet, ez utóbbi az előbbi „javított” változata. Ha viszont elég figyelmesek vagyunk, akkor Russell tanulmányából kiolvashatjuk, hogy a Frege elméletéhez

¹⁴ Uo. 8.

képest teljesen más leírásméletet dolgozott ki, amely nincs tekintettel Frege jelentés/jelöllet megkülönböztetésére.

Russell Frege-olvasata

Russell a fregeiánus elmélettel kapcsolatos tévedésére Ruzsa Imre mutatott rá a *Russell kontra Frege* című tanulmányában. Ruzsa ebben a tanulmányban egy olyan problémára összpontosít (Russell szerint: „a határozott leírások esetén a jelentés és a denotátum megkülönböztetése elkerülhetetlenül konfúzióhoz vezet”¹⁵), amelyre véleménye szerint a kritika nem fordított elegendő figyelmet. A kritikusok figyelmét az kerülte el, hogy Russell tanulmányában a denotáló jelet, vagyis a szót azonosnak tekintette annak jelentésével, éppen ezért nem tudott egyértelmű különbséget tenni egy denotáló kifejezés és ugyanannak a denotáló kifejezésnek az idézete között.

Russell azt mondja, hogy ha egy kifejezés jelentéséről szeretnénk beszélni, akkor tegyük a kifejezést idézőjelek közé. Ruzsa szerint annyiban kifogásolható ez az eljárás, amennyiben egy kifejezést abban az esetben szoktunk idézőjelek közé helyezni, ha a kifejezés nevéől szeretnénk mondani valamit. Russell ezen megoldása mindjárt az elején bonyodalomhoz vezet, amelyet a következő példák nagyon jól mutatnak:

(12) A Naprendszer tömegközéppontja egy pont, nem pedig jelölő kifejezés.

(13) A „Naprendszer tömegközéppontja” egy jelölő kifejezés, nem pedig pont.

(12) hibátlan, ezzel szemben (13) csak fenntartásokkal fogadható el, mégpedig csakis abban az esetben, ha az idézőjelekkel határolt kifejezés a kifejezés megnevezésére szolgál. (13) nem fogadható el tehát abban az esetben, ha az idézőjelekkel határolt kifejezés nem a kifejezés megnevezésére szolgál, hanem a kifejezés jelentését kívánja megnevezni. A fregeiánus elmélet értelmében a (13) alatt szereplő „Naprendszer tömegközéppontja”-ról nem mondhatjuk, hogy az egy jelölő kifejezés.

Russell elbonyolította/félreértelmezte a fregeiánus elméletet, Frege ugyanis azt mondta, hogy ha egy kifejezés (C) jelentéséről szeretnénk valamit állítani, akkor arról egyszerűen azt kell mondanunk, hogy „a ‘C’ kifejezés jelentése”. A russelli példából kiviláglik, hogy Russell már kezdetben sem tett különbséget egy jel és annak jelentése között.

Ruzsa annak érdekében, hogy Russell tévedését kimutassa, azt javasolja, hogy ha egy kifejezés jelentését szeretnénk megnevezni, arra használjuk a

(14) MEAN (C)

megnevezést, ha pedig egy kifejezés denotátumát szeretnénk megnevezni, arra használjuk a

(15) DEN (C)

¹⁵ Ruzsa Imre: *Russell kontra Frege. = Tertium non datur*. Szerk. Máté András–Ruzsa Imre. Bp. 2000. 54.

megnevezést. A ‘C’ jelen esetben egy olyan változó, amely behelyettesítése csak nyelvi kifejezéssel megengedett. Ha nem tartjuk be ezt a megkötést, akkor olyan bonyodalmak léphetnek fel, amelyekhez hasonlókkal a következő példamondatban találkozunk:

(16) MEAN (francia elnök), DEN (francia elnök).

Mivel a francia elnök nem nyelvi kifejezés, hanem maga a személy, ezért annak sem jelentése, sem pedig denotátuma nem lehet, ellentétben mondjuk a következő példával:

(17) MEAN (‘francia elnök’), DEN (‘francia elnök’)

ahol a ‘francia elnök’ egy nyelvi kifejezést jelöl, aminek már lehet jelentése is és denotátuma is.

Vizsgáljunk meg ezek után egy Russell által is felvetett problémát, és nézzük meg, hogy miben nem értett egyet Russell a fregeiánus megoldással, valamint hogy jogos-e a russeliánus kritika.

Russell megoldása

Russell szerint:

(18) A Waverly szerzője nem más, mint Scott.

(19) Scott nem más, mint Scott.

(18) és (19) is azonosságállítások. (19) viszont rendelkezik egy olyan tulajdonsággal, amivel (18) nem, mégpedig azzal, hogy IV. György nem érdeklődött az igazsága iránt. Russell ebből azt a következtetést vonta le, hogy (18) és (19) nem azonos kijelentések, jóllehet

(20) DEN (‘a Waverly szerzője’) = DEN (‘Scott’) = Scott.

Russell szerint azért nem azonos a két kijelentés, mert (18) esetében ‘a Waverly szerzője’ névnek nemcsak a denotátuma, de a jelentése is releváns. Russell a jelentést egyszerűen kiküszöbölte, ami természetesen az ő elméletének a malmára hajtotta a vizet. Szerinte a határozott névelős kifejezéseknek (mint denotáló kifejezéseknek) nincsen jelentésük. Elméletében a ‘Waverly szerzője’ határozott leírásnak eltűnik a jelentése, amikor (18)-at a következőképpen rekonstruálja:

(21) $\exists x \{ [Wx \ \& \ \forall y (Wy \rightarrow x = y)] \ \& \ Sx \}$.

A példa fregeiánus megoldása a következő lenne: bár (18) és (19) igazságértéke azonos, de

(22) MEAN (‘a Waverly szerzője’) \neq MEAN (‘Scott’), hanem

(23) MEAN (a Waverly szerzője) = MEAN [DEN ('a Waverly szerzője')].

A fregeiánus elméletben tulajdonképpen (23)-at a következő képlet szerint kapjuk meg:

(24) MEAN (C) = MEAN [DEN (C*)],

ahol [DEN (C*)] azonos a nyelvi kifejezés idézetével. Így tehát a végső megoldás a következő lenne:

(25) DEN ('a Waverly szerzője') = a Waverly szerzője = Scott.

Ruzsa Imre szerint „Russell zavarosnak minősíti azt, hogy bár egy C kifejezés jelentéséről akartunk szólni, eredményül C denotációjának jelentését kaptuk”.¹⁶ Russell észrevétele azonban nem pontos, állapítja meg Ruzsa, mivel a (24)-es „sémában, kivételesen, C-t közvetlenül a leírással (nem az idézetével) kell helyettesíteni, C*-ot pedig e leírás idézetével”.¹⁷ A fenti példák kellőképpen rávilágítottak arra, hogy Russell folyamatosan azonosnak tekinti a kifejezést és annak idézetét. Ahelyett pedig, hogy Russell figyelmesen alkalmazná az idézőjelek használatát, ezáltal megkülönböztetve a kifejezést annak idézetétől, eleve feltételezi a kettő azonosságát és így igaztalanul mondja a fregeiánus elméletre, hogy „[a] jelentésnek a denotációhoz való viszonyából meglehetősen különös nehézségek adódnak, melyek önmagukban is elégségesnek látszanak annak bizonyítására, hogy az ilyen nehézségekkel járó elmélet szükségképpen téves.”¹⁸

Talán az előbbi bizonyítás hosszúnak és meglehetősen szörszálhasogatónak tűnik, fontosnak tartottam ismertetni Russell Ruzsa Imre által közzétett tévedését. Ennek fényében azt mondhatjuk, hogy Russell tulajdonképpen nem értette meg a fregeiánus elméletet és azt igaztalanul kritizálta. „Az igazán lényeges észrevétel az, hogy ez a szöveg nem vág össze Frege jelentéselméletével.”¹⁹

Ugyancsak figyelmesnek kell lennünk akkor, amikor úgy tűnik, hogy Russell továbbhaladva ismételtén a fregeiánus állásponttal polemizál. Frege számára a nevek és a határozott leírások egy logikai kategóriába tartoztak. Mind a kettőnek az volt a feladata, hogy segítségükkel dolgokra utaljon. Fregeiánus szempontól a nevek is és a határozott leírások is egyedi referáló kifejezések. Frege szerint az „Arisztotelész” név, ugyanúgy, mint az „az az ókori görög filozófus, aki Nagy Sándor tanítója volt”, arra szolgál, hogy vele Arisztotelészre referáljunk. Russell látszólag ezt az álláspontot vitatja. Szerinte a nevek és a határozott leírások nem egy logikai kategóriába tartoznak. Russell Mill álláspontját fogadja el a nevekkal kapcsolatban. Szerinte is, akárcsak Mill szerint, egy név, vagy ahogyan ő nevezi, egy logikai név egyetlen funkciója az, hogy megnevez. Csakhogy Russell különbséget tesz logikai nevek és nem logikai nevek között (így világossá válik számunkra, hogy megmarad a fregeiánus elmélet keretei között). A logikai neveknek valamit meg kell nevezniük, mert ha nem, nem tekinthetők neveknek. Russell az általa logikai neveknek mondott neveket a határozott leírások segítségével határozza meg, úgy,

¹⁶ Uo. 59.

¹⁷ Uo. 60.

¹⁸ Bertrand Russell: *i.m.* 10.

¹⁹ Ruzsa Imre: *i.m.* 62.

hogy a két kategóriát szembeállítja egymással. Logikai nevek alatt Russell a következők egyikét érti: „ez”, „az”, „én” és ehhez hasonló kifejezéseket.

Felmerül akkor a kérdés, hogy mi történik az olyan nevekkel, amelyeket mi tulajdonneveknek tartunk, mint „Odüsszeusz”, „Frege” stb. Ezekről Russell azt mondja, hogy mivel nem biztos, hogy minden esetben megneveznek valakit vagy valamit (hiszen kételkedhetünk a név által denotált referencia létezésében), így nem tekinthetők logikai neveknek. Russell tulajdonképpen azt állítja, hogy egy általunk hagyományos tulajdonnévnek tartott név – ezekről a nevekről beszél Frege és mint kiderül Russell is ezeket érti nevek alatt, amikor expliciten nem logikai nevekről beszél – sem logikai név, hiszen ezek létezésében kételkedhetünk. A logikai nevek esetében pedig – amelyek, amint azt már leszögeztük, – minden esetben megneveznek (meg kell nevezzenek) valamit – ez nem fordulhat elő. Az általunk tulajdonneveknek tartott nevek tulajdonképpen nem logikai nevek, mondja Russell. Mindegyik egy-egy álcázott határozott leírás. Ezek után Russell megmutatja, hogy a logikai neveket tartalmazó és a nem logikai neveket tartalmazó mondatok logikai szerkezete lényegesen eltér egymástól. A logikai neveket tartalmazó mondatok logikai formáját megadhatjuk egyszerűen egy kijelentésfüggvény segítségével. Az

(26) Én író vagyok

logikai nevet tartalmazó mondat logikai formája: Fa , ahol F a predikátum, a pedig egy individuumnév. Ezzel ellentétben a

(27) A jelenlegi francia király kopasz

mondat (ami már nem tartalmaz logikai nevet, hanem egy a hagyományos nevekkel azonos határozott leírást foglal magában) logikai szerkezete inkább hasonlít a

(28) Minden francia király kopasz. $\forall x (Fx \rightarrow Kx)$, vagy a

(29) Van egy kopasz francia király. $\exists x (Fx \& Kx)$

mondatok logikai szerkezetére. (28) és (29) mondatok kvantifikált mondatok. (28) és (29) alapján (27) logikai szerkezete a következő lenne:

(27') $\exists x \{ [Fx \& \forall y (Fy \rightarrow x = y)] \& Kx \}$.

(27') olvasata a következő: Van egy és csak egy dolog, ami jelenleg Franciaország királya és kopasz. A russelliánus elmélet legfontosabb sajátossága az, hogy a beszélő elkötelezi magát valaminek a létezése mellett, ezután amellett is elkötelezi magát, hogy az adott létezőből csak és csakis egy van (unicitás), és végül arról a létezőről állít valamit, azaz hozzácsatol egy predikátumot. Egy határozott leírást tartalmazó mondat kimondja, hogy egy tulajdonságot csak egy dolog elégíti ki. (27) esetében a kopaszságot csak a francia király elégíti ki. Egy határozott leírást tartalmazó negáció pedig azt mondja ki, hogy egy bizonyos tulajdonságot egy dolog sem elégíti ki.

(30) Franciaország jelenlegi királya nem létezik.

Logikai formája így adható meg:

(31) $\sim\exists x \{ [Fx \ \& \ \forall y (Fy \rightarrow x = y)] \}$.

Ha elfogadjuk (30) (31)-hez hasonló interpretációját, akkor úgy tűnik megoldottuk a nemlétet igazként állító kijelentések problémáját, hiszen akkor már nem kényszerülünk arra, hogy elfogadjuk, hogy a létező dolgok mellett vannak nem létező dolgok is. (31) esetében ugyanis a nemlétezést nem állítjuk egy dologról, hanem a létezést tagadjuk.

The Speech Act of Referring

Keywords: Gottlob Frege, Bertrand Russell, referring, description, name, sense, reference

According to the speech-act theory whenever we utter a sentence, we perform two acts: the act of referring and that of predicating. By referring we set out an object that we speak of, and by predicating we attribute a feature to the object. My paper is a short presentation of Gottlob Frege's theory of meaning and Bertrand Russell's theory of description. I will try and outline the core concepts and thoughts/arguments that define even today's debate about reference in the analytic tradition.

Privát nyelviség

(Wittgenstein bogarai)

Bevezetés

A privát nyelv argumentum, egy afféle *reductio ad absurdum* módszert alkalmazva, Wittgenstein saját nyelvi elképzeléseit támasztja alá, szemben például a nyelv reprezentacionista elképzeléseivel. Jómagam nem az ezen elgondolások körüli vitát szeretném vizsgálni. Ennek megfelelően a privát nyelv koncepcióját nem tekintem csupán úgy mint szemléletes példát, és nem kezelem csak egy bizonyos elmélet igazolására vagy cáfolására szolgáló eszközként. Ehelyett a privát nyelv lehetőségeit igyekszem szemügyre venni, valamint azt, hogy ez a kérdés milyen gondolati utakon tud elvezérelni.

A probléma első megfogalmazásával a következő formában találkozhatunk Wittgensteinnél: „De vajon olyan nyelv is elgondolható volna, amelyen valaki a belső élményeit – érzéseit, hangulatait stb. – saját használatra fel tudná írni, illetve ki tudná mondani? – Talán megszokott nyelvünkön nem tudjuk ezt megtenni? – De nem erre gondolok. E nyelv szavainak arra kell vonatkozniuk, amiről csak a beszélő tudhat; az ő közvetlen, privát érzeteire. Így egy másik ember ezt a nyelvet nem értheti.”¹

Tehát nem pusztán privát gondolatokról van szó, hanem a kizárólag számomra hozzáférhető kválék megnevezéséről. S ez jóval több, mint egy titkosított nyelv, hiszen ez a nyelv valami olyansmire utal vissza, olyasmiből nyeri értelmét, mely emiatt szükségszerűen elzárt a világtól. A kérdés abban áll, hogy milyen módon vonatkoznak a szavak az érzetekre. A mindennapi nyelvhasználatunk során az a benyomásunk, hogy a társítás egész egyszerűen magától működik. De hogyan jutunk el odáig, hogy egy érzet szóbeli kifejezése szinte olyan szuggesztív erővel hason, mint annak viselkedésbeli megnyilvánulása? Miben áll ez a kapcsolat, és honnan vehetjük a bátorságot, hogy egy érzés nyers és elementáris megnyilvánulása helyett szavakkal közvetítsük azt: „Hogyan is akarhatok a nyelvvel a fájdalom kinyilvánítása és a fájdalom közé becsúszni?”² Ezek a kérdések a dolgozat során elvezetnek minket egy másik kérdéshez is, amely véleményem szerint a privát nyelv példája kapcsán ugyancsak feltehető: Hogyan lehetséges egy egészen sajátos új értelmet kifejezni, hogyan keletkezik a nyelvben a személyes értelem? A kérdés feltehető így is: bizonyos privát érzetek nyelvben való kommunikálása érthető-e mások számára? Ezekre a kérdésekre valószínűleg pozitív választ adhatunk, de a magyarázatuk ennél jóval nehezebb. Habár igaz, hogy ilyenformán a kérdés némi erőszakot követ el Wittgenstein írói szándékain,

¹ Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. Ford. Neumer Katalin. Bp. 1998. 243. (135.)

² Uo. 245. (135.)

hiszen az így értett privát megértés számára csupán az „érteni látszom” területére vonatkozik,³ de mindenképp egy gyümölcsöző ötletnek tartom.

Elsősorban tehát Wittgenstein eredeti elgondolását szeretném szemügyre venni és bemutatni. Ezt követően – tágítva a kört – megkísérlek egy más, tőle eltérő úton elindulni, ami tulajdonképpen a nyelvi strukturalizmust követi. Ez utóbbi feltételezhetően hasznos adalékot kínál a privát nyelv problémájához.

Továbbá fontosnak tartom felhívni a figyelmet arra, hogy a dolgozatomban privát nyelvről kétféle értelemben is beszélni fogok. Amint Wittgenstein megjegyzi a kézírataiban, a privát nyelv lehet olyan nyelv, ami több, mint egy titkos nyelv, lévén hogy a tartalma eleve kizárja a mások általi megértés lehetőségét. Ez a nyelv *esszenciálisan* privát, hiszen ez képezi lényegi tulajdonságát. De lehet szó egy olyan nyelvről is, mely bár privát, de potenciálisan univerzális, a kantí mintára, ahogyan minden ember egyszersmind az egész emberiséget is képviseli magában: „technique can be private, but this only means that nobody but I knows about it, in the sense in which I can have a private sewing machine. But in order to be a private sewing machine it must be an object which deserves the name sewing machine not in virtue of its privacy but in virtue of its similarity to sewing machines, private or otherwise.”⁴

I. Wittgenstein és a közösségi szabálykövetés

Wittgenstein a privát nyelv felépítését, mint folyamatot részletesen leírja a *Filozófiai vizsgálódásokban* a 256. ponttól kezdődően. Egy olyan nyelv, amely belső élményeket ír le, mely az én érteimeket jelöli, szükségszerűen privát kell legyen, mondja ő. Azonban hoz még egy megszorító feltételt, melyben kiköti, hogy egy privát érzetszó olyan érzetre kell vonatkozzon, melynek nincsenek külső megnyilvánulásai. Ellenkező esetben, ahogy ez rendszerint lenni is szokott, érteimeink összekapcsolódnak bizonyos külső megnyilvánulási formákkal, melyek az ok-okozati viszony alapján betekintést nyújthatnak egy harmadik fél privát világába. Tegyük tehát fel, hogy van bennünk egy érzet, mely semmilyen külső testi megnyilvánulással nem jár együtt. Osztenszív definíció segítségével ezt nevezzük „É” érzetnek. Ceremonikusan megjelölve a kérdéses jelenséget, önmagunkban máris rögzítettünk egy kapcsolatot, s ha a jövőben megint jelentkezne a szóban forgó érzet, úgy rögtön tudni fogom, hogy a „É”-t érzem, hiszen elvileg már ismerem azt. Tehát felállítok egy szabályt. Ugyanakkor ennek csakis úgy van értelme, ha következetesen és helyesen alkalmazom a jövőben is. A szabály biztosítja azt, hogy ne tévesszem össze majd egy teljesen más érzettel, amit például még nem neveztem meg. A szabálykövetés tehát a nyelvhasználat sarokköve Wittgenstein esetében. Ez utóbbi azonban jelen körülmények között nem lehetséges, mivel „ebben az esetben nincs kritériumom a helyességre. Az ember szeretné itt azt mondani: helyes az, ami nekem mindenkor helyesnek tűnik. És ez csak annyit jelent, hogy itt ‘helyes’-ről nem

³ Vö. uo. 269. (142–143.)

⁴ A módszer lehet privát, habár ez csak annyit jelent, hogy én tudok róla, és rajtam kívül senki más, abban az értelemben, ahogyan lehet egy saját, privát varrógépem is. De ahhoz, hogy ez egy privát varrógép lehessen, egy olyan tárgy kell legyen, amit nem privát volta miatt illetünk varrógép névvel, hanem más varrógépekhez való hasonlósága okán, legyen az privát vagy sem. – MS 166, 7. (angol kiadás) = G. P. Haker and P. M. S. Hacker: *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity. Volume 2 of a Analytical Commentary on the Philosophical Investigation*. Wiley-Blackwell 2009. 165. [Saját fordítás – J. Z. T.]

lehet beszélni.”⁵ Mégpedig azért nem lehet, mert az általunk felállított kritérium nem objektív, rajtunk kívül álló. Képzelnék el, hogy megint jelentkezik egy bizonyos érzet, amit én újból „É”-nek gondolok. Minthogy elmémen belül egyedüli döntőbíróként uralkodom, így mindenkoron tévedhetetlen is vagyok, nincs ki megcáfoljon. Ezen a ponton a lényegileg is privát nyelv lehetősége számos problémába ütközik.

Egyrészt egy érzet elnevezése ebben az elképzelt vákuumban önmagában is problémás. Wittgenstein itt arra mutat rá, hogy a feltételes privát nyelv beszélője folyamatosan kilép magából, akár azáltal, hogy az „É” érzetet olyan módon próbálja igazolni, ami már eleve egy interszubjektív szférába tartozik, akár azáltal, hogy a jól bevett logikai-filozófiai sémákban gondolkodik (amint az „É”-t én valaminek gondolom, azáltal már feltételezem, hogy rendelkezik egyfajta szubsztanciával, van minősége stb. azaz egy időben fennálló valami).⁶ Másrészt az emlékezet sem menthet ki a szubjektivitás elkerülhetetlen és folyamatos öngazolásából, hiszen ez éppúgy önreferens, mint a pillanatnyi hit, mely szerint ez az érzet az „É” érzet. Wittgenstein ezt a vonat menetrendjének felidézésével szemlélteti. Az, hogy én visszaemlékezem a vonat menetrendjére, nem egyenlő azzal, hogy én azt ténylegesen ellenőrzöm is. Utóbbi esetben független helyre apellálok, míg előbbi csak szubjektív igazolás, s vélekedéssel nem lehet vélekedést megalapozni. Tehát hiába idézzük fel magunkban a menetrend képét, az szintén a szubjektivitás és a bizonytalanság szféráján belül helyezkedik el, s így fennáll a kétely lehetősége. Az elme szféráján belül ebben az esetben tehát nincs különbség aközött, amit helyesen vélek, és amit helytelenül, következésképpen nem beszélhetünk sem jelentésről, sem nyelvhasználatról, sem tudásról.

Wittgenstein szerint tehát éppen amiatt nem lehetséges a privát nyelv, mert a privát nyelvet beszélő/építő egyén nem tudja azt konzekvensen használni, mivel nem beszélhetünk *szubjektív tudásról*, ami ezt megalapozná. Egy végtelen körforgásba lennénk így bezárva, ami mégis egy helyben áll, s csak a saját magunk által kinyilatkoztatott igazságainkat tudnánk makacsul mormolni. Ezért is mondja Wittgenstein, hogy ebben az esetben én tekergetem az óra mutatóit oda, ahonnan az általam vélt helyes időt leolvashatom.

Mindezek ellenére alapintuíciónk azt sejtetné, hogy a nyelv szerves kapcsolatban áll a saját szubjektív életvilágunkkal, és innen is nyeri jelentésségét. A wittgensteini privát nyelv példája, ebben az értelemben, éppen ennek a cáfolatát célozta meg. Ha nyelvünk szavait privát érzetekre vonatkoztatnánk, nem tudnánk azokat, amint láttuk, használni. Így amellet kell érvelnünk, miszerint bizonyos szavak jelentései nem az egyéni érzetektől függenek (vagyis nem attól, amit denotálnak). Ha például azt a kérdést tesszük fel, hogy vajon a piros szó ugyanazt a pirosérzetet jelöli-e minden ember esetében, azt kell mondanunk, hogy nem ez a lényeges. Itt a paradigmaticus példa a skatulyába zárt bogár.⁷ Az, hogy a bogár szónak, csakúgy, mint a pirosnak, mégis van egy használata, nem annyira a skatulya tartalmától (a szó jelölésétől) függ. Hadd szemléltessük ezt egy példával: amikor azt kérem barátomtól, hogy adja ide az asztalon lévő piros tárgyat, akkor ebben lényegtelen a piros milyenségének érzete. Nem a megjelenő kválé a döntő abban, hogy a barátom helyesen értelmezte kérésemet, hanem az, hogy valóban a piros tárgyat és nem egy kéket fog majd felém nyújtani. Így a nyelvhasználatot Wittgenstein függetleníti a személyes

⁵ L. Wittgenstein: *i. m.* 258. (139–140.)

⁶ Vö. uo. 261. (140.)

⁷ Vö. uo. 293. (150.)

tapasztalatoktól, ezáltal igazolva és megmentve a nyelv interszjektív jellegét. De kérdéses, hogy ezzel a magyarázattal nem veszítünk-e el mégis valami lényegeset a nyelvből.

Wittgenstein szerint tehát a privát szabály elképzelése értelmetlenség, éppen abból fakadóan, hogy legjobb esetben is csak funkciójának egy illúzióját tudja létrehozni, egy olyan világot, amelyben csak a pillanat van, s így csak annyit mondhatok biztosan, hogy most 'ezt' érzem. Ezzel szemben egy olyan nyelvnek, amely nem csupán látszat, vannak bizonyos objektív, egyén feletti kritériumai. Ezt Wittgenstein a helyes viselkedésben, illetve a helyes nyelvhasználatban látja. További kérdés, hogy grammatikai szinten ez a szabálykövetés mit is jelent tulajdonképpen.

Az előbb felvázolt gondolatmenet a szigorúbb, kommunitarista olvasatot követi, melynek táborát erősíti voltaképpen Kripke is. Eszerint a nyelv csak egy szociális, társadalmi képződmény lehet, s még csak potenciálisan sem létezhetnek privát nyelvek úgy, mint azt a nevezetes varrógépet használó Robinson Crusoe esetében. Nincs értelme izolált emberek nyelvhasználatáról beszélni, mivel ők nem támaszkodhatnak a nyelv társadalmi intézményére. A kommunitarista tábor nagymértékben a *Filozófiai vizsgálódások* előző, szabálykövetésről szóló részét tekinti döntő jelentőségűnek a kérdésben, s ennek fényében is értelmezi a privát nyelv kérdését. Ennek megfelelően a szabálykövetés definíció szerint feltételezi, hogy létezik egy közösség, mely képes megtanítani és kijavítani egy adott viselkedésmintát. Kripke tehát az eredeti képletet némileg tovább relativizálja, hiszen a szabály jövőbeli megismételhetősége egyedül a közösségi megegyezéstől függ, mely már korántsem egy valamilyen személytelen erők által formált szabályszerűség.

Ezzel szemben az individualista olvasat felteszi az igencsak jogos kérdést: miért van az, hogy a robinsoni példa olyan hatalmas jelentőségű a kommunitarista felfogás számára, mindannak ellenére, hogy Wittgenstein valószínűleg ezt egy triviális kérdésnek tekintette? Nyilván számukra stratégiai jelentőségű az elmélet igazolásához, de Wittgenstein tulajdonképpen még csak a szöveg szintjén sem kötelezi el magát ilyesmi mellett.⁸ Ezt folytatva: vajon nem lehetséges egy személy szabálykövetését megmagyarázni anélkül, hogy egy közösségre hivatkoznánk? Korántsem szükségszerű, hogy ceremónia, gyakorlat vagy használat alatt Wittgenstein társadalmi gyakorlatot értett, hiszen ezt a feladatot éppoly megfelelően ellátja az egyénileg kimunkált személyes praxis vagy stílus.⁹ Amint később bemutatom, ennek egyfajta variációját dolgozta ki Merleau-Ponty és a hermeneutika is. Ez lenne dolgozatom egyik fő irányvonala a továbbiakban, ama kérdés mellett, amely a személyes tapasztalat, a jelentés és a nyelv objektív struktúrájának viszonyára irányul. Úgy hiszem, ez a két kérdés jó esetben előbb-utóbb összeér, s ez a jelen esetben is be fog következni.

II. A csend nyelve

„A privát nyelv elsődlegesen a belső, szubjektív minőségek jelölhetőségére vonatkozik”,¹⁰ de összességében véve nem csak ezt foglalja magába. Szeretném feltenni a kérdést más sajátosan privát jelenségre vonatkozóan is, melyek legalább olyannyira privátak, mint érzeteink, s legalább annyira csalókák is kettősségükben. Mindnyájunk által megélt tapasztalat, amikor

⁸ P. M. S. Hacker tanulmánya érvel emellett. Lásd P. M. S. Hacker: *Robinson Crusoe Sails Again: The Interpretative Relevance of Wittgenstein's Nachlass. = Wittgenstein After His Nachlass*. Ed. N. Venturhina. Basingstoke and New York 2010

⁹ Vö. uo. 95.

¹⁰ Szabó Imre László: *Wittgenstein filozófiai vizsgálódásai*. Doktori dolgozat. Bp. 2006. 136.

valami radikálisan új kezd el mocorogni bennünk, s habár nem tudjuk kifejezni azt – mintegy nem tudjuk markunkba szorítani, egyetlen figyelő pillantásunk alá befogni a teljességét –, de mindazonáltal érezzük, hogy ez valahonnan magunkból, belülről keletkezik. Vagy vehetjük éppen azt, amivel e dolgozat írásakor is sokszor szembesültem: megtalálni az értelemnek formát adó szót. Ezt a fajta tapasztalatot nem tudja megfelelőképpen magyarázni a wittgensteini elképzelés: a nyelvi szerkezet és szabályrendszer tulajdonképpen előbbre való, mint az egyéni érzetvilág a jelentés kritériumának szempontjából. Azaz nem az számít, hogy pl. a piros érzete kinek milyen. Nem tudunk beszélni róla, mivel a nyelven túl vagy azt megelőzően van. Wittgenstein ezeket az érzeteket a kimondhatatlan világába utalja. Mit jelent ez? Egyrészt azt, hogy belső megfigyelések segítségével nem vagyok képes felállítani egy rendszert érzeteimről. Nem tudhatom biztosan, hogy van-e különbség a múlt héten érzett fájdalom és a ma érzett között, az ezek által okozott viselkedésformák ugyanakkor segíthetnek a besorolásban. Kevésbé intenzív és látványos érzetknél azonban ez már bajosabban alkalmazható. Honnan tudhatom biztosan, hogy mikor érzem a fenséges érzését? Éreztem egyáltalán, mielőtt elolvastam volna Kant erről szóló írását? Egy biztos: Kant nem pillanthatott bele más skatulyájába. Erre majd még visszatérünk. Másrészt mégis érezzük, hogy adódik valamiféle tudás a belső világunkról, még ha az nem is felel meg az imént felvázolt elvárásoknak. Mivel tehát ez a fajta nézőpont nem tudja kielégítően magyarázni a kérdéses tapasztalatot, az eddigi szemlélet helyett, melynek vektora kívülről befele hatott, most egy fordított megközelítést kell segítségül hívnunk.

Nevezzük kimondhatatlannak azt, amit bár tudok, és tágabb értelemben leírni is megkísérelhetek, de ami természetéből adódóan ellenáll a formalizálásnak. Ezzel több esetben is találkozhatunk: a) amikor meghaladja vagy megelőzi artikulációs készségeinket, b) amikor ez pontosan egybeesik a nyelvvel, c) amikor a hallgatólagos és az artikulált disszonánsak.¹¹ Az első esetben olyan egészes megértésről beszélhetünk, melynek részeit bár explicit módon ismerjük és birtokoljuk, de képtelenek vagyunk ugyanilyen módon egy integratív szemléletbe sűríteni azt. Erre utal Polányi Mihály az orvostanhallgató példájával, aki bár elsajátítja az emberi test szerkezetének minden apró titkát, de ez még közel sem egyenlő azzal, hogy egy egészes topográfiai ismeretbe tudja ültetni azt, melyet a gyakorlatban majd felhasználhat. Ennek a spektrumnak a másik végén pedig azt az esetet találjuk, amikor sok másik esőkbát közül szó nélkül, gondolkodás nélkül fel tudom ismerni a sajátomat. Ez a fajta tudás nem fér bele a nyelv véges, artikulált rendszerébe. A b) alatt tárgyalt példák egyike így hangzik: közvetlenül egy levél elolvasása után nem tudom felidézni azt, hogy milyen nyelven íródott, annak ellenére, hogy értelme s az általa felidézett megértés megmaradt, hátramaradt elmémben. Az ilyen módon elsajátított megértésnek pedig önmagában van jelentése, s ezzel találkozhatunk pl. az állatvilágban is. Azonban ez a megértés nem felel meg a wittgensteini kritériumnak, s nem is igazolható abból a rendszerből – ezért nem is elvárható feladat. Mindennek ellenére érezhető a működése és kifejtett hatása, s pontosan az artikulált felől közelíthetünk hozzá. De hogyan kapcsolódik ez a kimondhatatlan szféra a nyelvhez?

Mi a kimondhatatlan szerepe a nyelvben? M. Merleau-Ponty ezt a kérdést a nyelvi strukturalizmus felől közelíti meg, de igencsak sajátos látásmód keretében. Hogyan rendelék jelentést egy privát kifejezéshez, miként tud a nyelv szólni az egyediről, avagy hogyan töltődik fel a nyelv ama

¹¹ Vö. Polányi Mihály: *Személyes tudás I. Útban egy posztkritikai filozófiához*. Ford. Papp Mária. Bp. 1994. Gondolkodás és beszéd c. fejezet. I. Szöveg és jelentés.

Wittgenstein által emlegetett nevezetes bogár által? Míg Wittgenstein a nyelvi struktúra, mint egész működési szabályaira helyezi a hangsúlyt, addig a strukturalizmus a jelentés diakritikusságára hívja fel a figyelmet. Más szóval, nincs önmagában álló nyelvi jelentés; a jel úgy fejez ki, hogy a többi jel háttere előtt kirajzolódik, de ez a két szempont önmagában korántsem zárja ki egymást. Nincs tehát szükség egy olyan privát nyelvre vagy „belső szókincs mozgósítására, mely a szavakra és formákra nézve tiszta gondolatokat biztosítana számunkra [...] elég, ha a beszéd életére hagyatkozunk”¹² A nyelv ilyenkor szólal meg igazán, amikor is lemond arról, hogy pusztán a dolgok leírásáról szóljon, s ehelyett kreatívan, autentikusan van. A kifejező beszéd tehát korántsem az, amit elvárunk a privát nyelv esetében, cáfolatának ellenére is: nem egy megfelelő jel társítása egy adott érzettel. Az ezzel szembehelyezett empirikus nyelv szempontjából az a kreatív nyelvhasználat, amely „feltárja a dolgokban fogva tartott jelentést”, csupán csönd lehet, hiszen utóbbi csak megalapított jelentésekkel operál, s így az éppen megvalósuló kifejezéseket nem érheti tetten.

A privát nyelv példájában pedig éppen ez a mozzanat nincsen megragadva megfelelően, nincs elkülönítve egymástól a *parole* és a *langue*.¹³ A megfigyelő a nyelvet a múltban látja, mint lezárt jelentések rendszerét szemléli, ezzel elvéve „a beszéd sajátos világosságát, a kifejezés bőségét”. Wittgenstein viszont túllép a nyelv tőlünk eltávolított, objektívált vizsgálásán, amikor a privát nyelvet a szabálykövetés felől kezdi ki, hiszen ez szervesen összekapcsolódik a megismételhetőség, folyamatbeliség kérdésével. „Am fenomenológiai nézőpontból véve, azaz a beszélő szubjektum felől, aki nyelvét egy eleven közösséggel való kommunikáció eszközeként használja, a nyelv újra megtalálja egységét: már nem egymástól független nyelvi tények kaotikus múltjának az eredménye, hanem olyan rendszer, melynek minden eleme a sajátos kifejezés erőfeszítésében áll fenn, amely a jelen vagy a múlt felé fordul, és ezért aktuális logika irányítja.”¹⁴

Bár Wittgenstein is azt veszi észre, hogy senki nem mer kételkedni a másik fájdalmában, amikor az adott pillanatban kinyilatkoztatást nyer, de a példa elsiklik a különbség fölött. Nem várhatunk a beszélő, kifejező nyelvtől szigorú rendszerszintű formalizmust, hiszen ezáltal éppen lényegétől fosztanánk meg és fordítva. Tehát a privát nyelv számára már eleve teljesíthetetlen kritériumokat támasztottunk, s ezért a kérdés, hogy hogyan valósul meg a privát nyelv, még mindig áll. Hozzátenném, hogy a nyelv és a beszéd egymásra nem redukálhatók, de magukba foglalják egymást: egyrészt a beszéd mindig már egy meglévő nyelvben ölt testet, másrészt, mivel ez a rendszer lényegileg diakronikus és nem teljes, így ennek repedéseit tölti fel a beszéd új jelentéssel. (Az a térkép is, ami 1:1 arányban jeleníti meg a tárgyat, használhatatlanná válik, s éppígy a végletekig vitt artikuláció is kezelhetlenné tenné a nyelvet, ill. ha a percepcióink nem lezárt, akkor az arról szóló leírás miért kellene lezárt és formális legyen?)¹⁵

¹² Maurice Merleau-Ponty: *A közvetett nyelv és a csend hangjai*. Ford. Szávai Dorottya. = *Kép, fenomén, valóság*. Szerk. Bacsó Béla. Bp. 1997. 144.

¹³ Erről lásd még Nyíri Kristóf: *Írásbeliség és a privát nyelv-argumentum*. = Uő: *A hagyomány filozófiája*. Bp. 1994. 100–116.

¹⁴ Maurice Merleau-Ponty: *A nyelv fenomenológiájáról*. = Uő: *A filozófia dicsérete és más esszék*. Ford. Sajó Sándor. Bp. 2003. 39.

¹⁵ Ezen a ponton jegyezném meg, hogy a beszédaktus elmélet is, mely bár programszerűen az egyes beszédmegnyilvánulásokat helyezi előtérbe, mintha egy kvázi analitikus nyelvfenomenológiát művelne; bár egy sokkal kifinomultabb megközelítést kínál, de ugyancsak problémás a redukciós tendenciája. Példának okáért, hasonlóan a kimondhatatlan erőltetett formalizálásához, a beszédaktus elmélet utóvégre explicit performatívumokkal szeretné megragadni a beszédben előforduló implikatúrákat (ami igencsak felemásan nézne ki egy valódi beszélgetésben). Továbbá a beszélgetést magát is megpróbálja egy véges taxonómia által kategorizálni, ami így szükségképpen torzízza az élőbeszéd sajátosságait.

Az autentikus vagy privát kifejezésének tehát inkább költészetnek kell lennie. A beszéd aktusában nem instrumentálisan viszonyulunk a nyelvhez, nem hasonlítom össze magamban kifejező-eszközömet a kifejezni kívánt tárggyal, s nem is mérem ezt egy külső szabály mércéjéhez azután. E szavak csak beszéd közben kerülnek elém a beszéd stílusa által. A festő esetében ez a saját stílus elsajátítását jelentené, amit neki magának is meg kell hódítania, ki kell fejlesztenie. E folyamat Merleau-Ponty-nál így van leírva: „Az író és a festő esetében csak utalás van önmaga és önmaga között, a személyes mormolás családiassága, amit belső monológnak is szoktak nevezni.”¹⁶ Ennek eredménye, mint a stílus egy-egy nyoma a festmény, de erre nem tekint vissza a festő, nem értelmezi, hiszen ő többnek van birtokában, az ezt megszüülő stílusnak. Ezek szerint a festőnek ez csak önmaga privát nyelve, amiben mégiscsak van egy biztos fogódzó: a stílusa! A kifejezőmód burjánzását a stílus fogja össze, s ez nem pusztán egy reprezentációs módszer, hiszen a kép nem kifejezi a jelentést, inkább a jelentés járja át a képet. Ez a teremtő erőfeszítés teszi lehetővé, hogy a festészet nyelvéről beszéljünk, mely képes eddig még nem látott módon kifejezésre juttatni egy adott színt, tárgyat, érzést. Egy olyan látásmód születik meg, mely feloldja az eddigi megszilárdult viszonyokat, s valami igazabbat hoz el. Ehhez mégsem számolja fel az ábrázolást (a költő esetében pedig a nyelvet) teljes mértékben, nem is tehetné, hiszen akkor elvesztené a kifejezés talaját. S mégsem a megfeleltetés a lényeg, hanem az önmagával adott koherencia, az, hogy megteremtí saját világát, saját szabályszerűségeivel („koherens deformáció”). Ha mélyebbre ásunk, eme egységet részint a test átható egyedisége konstituálja, minthogy már a percepcióban megtaláljuk azt az egységet, amit hajlamosak vagyunk a szellemibe helyezni. Viszont az így, a szellemi mögött feltáruló dimenzió egy mélyen perceptív jelentést fed fel, ami foglya az artikulálható konfigurációnak, s mégis szervesen bele van írva. Merleau-Ponty példájával élve, ez nyilvánul meg akkor is, ha egy lapra írunk, egy táblára vagy a homokba: bár mindenkinek sajátos eszközei vannak, de kézírásunk mégis mindig felismerhető.

Érdekes látni, ahogyan más írásaiban küszködik Wittgenstein a kérdéssel. Alkotói korszakának köztes időszakában sokkal erőteljesebben vetődik fel számára a probléma. Talán éppen az előbbi utat keresi hasztalanul Wittgenstein egy, a vallásos hitről szóló előadásában is.¹⁷ A vallásos hit kérdése – nyelvfilozófiailag megközelítve – egyébként is releváns esetünkben. A hit nyelvi megnyilatkozása is tulajdonképpen az általunk tárgyalt téma szerves része, hiszen egy olyan privát meggyőződésről beszélünk, amely bizonyossága per definitionem nem a külvilág bizonyos tényállásából nyeri igazolását, s mint láttuk, nem is egyszerűsíthető le egy – jelen esetben a vallásos hit számára – tartalmában szegény nyelvjátékra. A vallásos kijelentések esetében látható legtisztábban a nyelv részleges függősége a privát tartalmaktól, s ezt Wittgenstein is következetesen belátja. Bár a képelmélet és a nyelvjáték felől nézve is bizonyítékfüggetlen a hit, mégsem mondaná rá azt, hogy csupán vélemény, ezzel megtagadva tőle minden értelmet.¹⁸ A probléma akkor merül fel, amikor döntenünk kell egy-egy ilyen megnyilatkozás felől.

¹⁶ M. Merleau-Ponty: *A közvetett nyelv és a csend hangjai*. 153.

¹⁷ Ludwig Wittgenstein: *Lectures on Religious Belief*. = Uő: *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Berkeley and Los Angeles 1967. A szöveg nagyon telített, így meg sem kísérelhetem kimerítően értelmezni azt.

¹⁸ „These people rigorously hold the opinion (or view) that there is Last Judgement. »Opinion« sounds queer. It is for this reason that different words are used: 'dogma', 'faith'.” – Uo. 57. Ezek az emberek szigorúan kitaranak véleményük (vagy nézetük) mellett, azaz hogy van Végtétele. A „vélemény” különösen hangzik. Emiatt is használnak eltérő szavakat, mint: 'dogma', 'hit'. (Saját fordítás – J. Z. T.)

Ellent lehet mondani egy ilyen mondatnak: „Az arra méltók feltámadnak”, és egyáltalán, mi az, amit tagadnánk? „Az asztal a szobában van” kijelentés értelmével mintha tisztában lenne mindenki, nem kell belebonyolódnunk abba, hogy vajon mit ért alatta a másik. Nem is szokott előfordulni ilyen eset, de ha valakinek egy látomása volt, s arról beszélt, ott már annál inkább. Ezen a ponton magától adódik a beszédaktus elmélettel való párhuzam. Az általa példaként használt kijelentésekből azt vehetjük észre, hogy mivel ezek nem feltétlenül rendelkeznek igazságértékekkel (azaz nem konstatívumok), Wittgenstein itt tehát elmozdul ezen kijelentések performatív értelmezése felé. Pontosan azért, mert a vallásos megnyilvánulásoknak nem az az elsődleges céljuk, hogy a világról mondjanak valamit, s hogy arról vitatkozzunk. „Why shouldn't one form of life culminate in an utterance of belief in Last Judgement? But I couldn't either say: »Yes« or »No« to the statement that there will be such a thing. Nor »Perhaps« nor »I'm not sure«. It is a statement which may not allow of any such answer.”¹⁹ Sokkal inkább egy egzisztenciális tanúságtételről van szó. De mint ilyennek szükségszerű kapcsolatban állnia a priváttal is.

Wittgenstein egy időben megmaradó, a pillanatokban konzisztensen megjelenő ítéletről, értelemről beszél, ezt keresi, s véleményem szerint ezt a feltételt az előbb felvázolt megoldás teljes mértékben kielégíti. Így bár lemondunk a formális szabálykövetés kondíciójáról, de ez, mint láttuk, a beszélt nyelv félreértéséből következő illogikus elvárás. Amikor pedig praxisról beszél, akkor az tulajdonképpen nem pusztán társadalmi gyakorlat, hanem igenis egy nagyon személyes valami. Vegyük a piros szín példáját újfent: látni, hogy valami piros és mondani, hogy valami piros csakis egy individuális átmenet lehet, kifejezés, annak teljes értelmében, nem pedig az a fajta kvázi fordítás, amit a II. rész elején tárgyaltunk, azaz a priváttól való átlépés a társadalmi objektivitásba.

III. Felvonásköz – egy rövid elemzés

De az ily módon, mintegy a magunk és a nyelv kölcsönös megtermékenyülése által létrejövő kifejezés hogyan lesz interszubjektív, mi garantálja érthetőségét? Továbbá milyen az ilyen módon elnyert tudás, hiszen a wittgensteini elképzelésbe nehezen illeszthető be.

Szent Ágoston *A lélek Istennel való magányos beszélgetéseinek könyve* c. rendkívül személyes hangvételű írásában, mint a cím is egyértelművé teszi, egy soliloquiumot, magányos beszélgetést folytat, egyetlen céllal: „Ismerjelek meg, téged, Uram és Ismerősöm; ismerjelek meg, lelkemnek erőforrása. Mutasd meg nekem magadat én vigasztalóm; lássalak téged, szememnek fénye. Jöjj, lelkivilágomnak öröme, szívemnek vigassága.”²⁰ De a vágy Isten felé, bármennyire határtalan is legyen, meddő. Hiába beszél hozzá, mindvégig tudja, hogy a dialógus lehetetlen, s ezért is egy olyan privát nyelvgyakorlatba van bepillantásunk, mely végigvezet az imént leírt fenomenológiai folyamaton. Az itt kimondott és leírt szavak csak számára lehetnek jelentésesek, hiszen az ő hívó szava szól Istenéhez, éppen eme személyes kapcsolat tölti fel azt jelentéssel. A megszólaló személy eme gyakorlatában (*exercitatio animi*) Isten egyben az is, aki

¹⁹ Uo. 58. Miért nem tetőzhetne valaki életformája a végítélet mellett való hit kifejezésében? De nem mondhatom erre, hogy: „Igen” vagy „Nem” fog megadni ez. Ugyanúgy nem mondhatom, hogy „Talán” vagy, hogy „Nem vagyok benne biztos”. Ez egy olyan állítás, ami nem enged meg ilyen válaszokat. (Saját fordítás – J. Z. T.)

²⁰ Szent Ágoston: *A lélek Istennel való magányos beszélgetéseinek könyve*. Ford. Némethy Ernő. Bp. 1922. 7.

meghallja a fohászt, és az is, aki garantálja a mindenkori igazságot. Számára elszakítva lenni tőle, az Igétől, egy úttalan létmód, mely a semmi felé, pusztuláshoz vezet. Egy olyan létezőre irányul, aminek kegye által van a beszélő maga is, tehát része van benne, de sohasem teljesen. Ez az Isten mindent lát, és mindent hall, s maradéktalanul ismeri Ágoston is. De Ágoston mégis érzi a sürgetést, hogy kiejtse ezeket a szavakat. S mintha még mindig hiába ejtené ki, hiszen az ő hangját nem hallja. Azonban a belső szó önmaga mondása által letisztulttá válik, s kikristályosodik annak lényege: hogy az már eleve korrelációban áll. Ezen korrelatív dimenzió vonatkozásában, nem rendszerszinten értve, de Merleau-Ponty és H.-G. Gadamer is valami nagyon hasonlóra gondolnak: „Olyan lépés ez, amely megteremti önnön útját és visszatér önmagában, olyan mozgás tehát, amelynek saját kezdeményezésén túl nincs más irányítója s ami közben mégsem lép ki önmagából, egyre távolabb egyezik önmagával és igazolja önmagát”,²¹ illetve „Mivel gondolkodásunk azt, amit tud, nem egyetlen gondolkodó pillanatban fogja át, előbb mindig kénytelen elővezetni magából azt, amit gondol, s mint valami belső önkimondásban, kénytelen maga elé állítani.”²²

„És mennyit fáradtam keresvén téged kívülem – szól Ágoston –; pedig bennem lakozol, föl téve ha kereslek téged.”²³ Magában találja meg az igazságot, de csak nyelv által. A benne levő vágy, hogy Istent megismerje, a nyelv nélkül csak egy tompa űr lenne, hasonlatosan ahhoz, amikor a mi jelölő intenciónk még nincs betöltve a nyelv és a stílus által.

De hogyan lehet az ő tudása ez, ha minden szó, amit kimond, egyszerre a nyelvi rendszer része is? Ez tulajdonképpen kétrétű kérdés: úgy kell a sajátja legyen, hogy a nyelv szavait használja, és úgy kell a nyelv része legyen s egyszerre mások által érthető is legyen, hogy az ő tapasztalatait írja le. Nem abban kell keresni a választ, hogy teljesen megfelel-e a kifejezés az én intenciómnak, hiszen a kifejezés sohasem lehet teljes, inkább fordítva. A nyelv azért tűnik teljesnek, mert a miénk, az én kifejezésem. Éppen emiatt a személyes jelleg miatt van az, hogy a beszélő szubjektum számára is ugyanúgy tudatra ébredés a beszélgetés, ez a reveláció maga. „És beledördültél felülről nagy szóval fülem belső hallásába, megtörted szükségemet, és íme, hallottam hangodat.”²⁴ A soliloquium műfajának már inherensen ez a belső beszéd, a koherencia a szíve, mely során a jelentés éppen attól lesz sajátommá, hogy beépül az adott beszédösszefüggésbe. Ezt jelöli Merleau-Ponty a koherens deformáció fogalma alatt. Az új értelem ezáltal jut el a hallgatóhoz, de ugyanúgy jut el és lepi meg magát a beszélőt is, miközben beágyazódik az eddigi hagyományba. Ugyanabba, amelyből a beszélő maga elővezette a kifejezést, s melyben aztán mint származék jelenik meg. Ha képesek lennénk egyetlen gondolkodó pillanatban átfogni mindent, amit tudunk, úgy nem létezne nyelv a miáltalunk elképzelt módon. Ehelyett mindig fel kell fedeznünk az értelem potencialitását, amely a hélix pályájának megfelelő mozgásban nőtt ki az eddigi hagyomány részeként. A koherens deformáció által a folyamat során a jelentés bekerül a nyelv egészbe, mint eredmény, s így már a belső szubjektum együtt mindenki más által is hozzáférhetővé válik ebben a személyközi hagyományban. Hiszen ne feledkezzünk meg arról, hogy Ágostont én olvasom, s egyszerre magamra veszem az írás hangját is. *Amennyire privát, olyannyira már eleve számomra, az olvasó számára is megérthető.* Ezt a tapasztalatot fenomenológiailag épp az konstituálja, ami Husserl esetében az alteregót

²¹ M. Merleau-Ponty: *A közvetett nyelv és a csend hangjai.* 169.

²² Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutikavázlata.* Ford. Bonyhai Gábor. Bp. 2003. 468.

²³ Szent Ágoston: *i. m.* 74.

²⁴ Uo. 81.

is. Itt is ugyanazt az intencionális átlépést kell megtenni, mint amit megteszünk a másik felismerésekor, s elfogadjuk mint végső fenomént, melyet nem én konstituálok. Mindkettő alapja: „hozzátartozásom a konstitúciót megelőző, pre-konstituált világhoz”. Az igazság fenoménje, mely elméletileg lehetetlen, csak azáltal a *praxis* által ismerszik meg, mely az igazságot *folyton újrateremti*.²⁵ A pre-konstituált dimenzió artikulációja képes feloldani az értelemképződés személyessége és a nyelv objektív struktúrája között meghúzódó feszültséget.²⁶ Ebben a praxisban kiszabadítunk valami inherens értelemdarabot, melyet kifejezésre juttatunk a meglévő véges nyelvi rendszerben, mely a maga belső koherenciája révén értelemmé és igazsággá szerveződik. „Amennyiben van értelme annak, amit mondok, önmagam számára egy »másik ember« vagyok, és amennyiben megértem, már nem tudom, ki beszél, és ki hallgatja.” Ebben áll a belső szó értelme is.

Hasonlóan ahhoz, ahogy Ágoston számára Isten is úgy jelenik meg, ahogy neki van, de ezáltal az olvasó számára is feltárulkozik. Így születik meg a hermeneutika által is emlegetett „a dologban való egyetértés”, melynek Merleau-Ponty fenomenológiai leírását adta. Úgy helyezkedünk bele valami másba, hogy közben azt magunkra is vonatkoztatjuk, mi is átalakulunk, s elhagyjuk régi önmagunk: „Ugyanis mindenki, aki megismer téged, szeret téged, magát elfeledi; jobban szeret téged, mint önnön magát; elhagyja magamagát, hogy fölötted örvendjen.”²⁷ Az isteni hang továbbá a negativitást is képviseli, a másságot, ami feltárul a maga másletében, újdonságában, azáltal, hogy a kijelentésben a megszólaltatott dolog eltávolodik a beszélőtől.

Összegzés

A gondolatmenetem során megpróbáltam elmozdítani a hangsúlyt a szabálykövetés és emlékezet problémájáról, mivel úgy gondolom, hogy ez a megközelítés egy, a valóságnak nem megfelelő képet fest a nyelvről, mely így sokkal szárazabbnak és személytelenebbnek tűnik. A szabály, bár legyen az kevésbé szigorú, mint pl. egy *a priori* szabály (esetünkben a használati szabály), attól még üres marad. Ha elvonatkoztatunk a bogártól vagy a nyelvben kinyilvánított dologtól, akkor csak a skatulya súlytalan váza marad vagy egy megfoghatatlan pókháló. Persze a cáfolat érvényes, mivel nincs közvetlen referencia a dobozban levő bogár és a megnevezés között. Sőt, mint láttuk, félrevezető az is, ha egy meghatározott és előre adott dologról, önmagában megálló létezőről beszélünk ebben az esetben. Tovább bonyolítva ezt a képzavart, inkább azt mondanám, a skatulyában Magritte gömbje vagy még inkább Schrödinger macskája van. A privát nyelvről szóló jelenlegi viták hajlamosak betokosodni a Kripke által felvázolt paradigmába, de hova tűnnek ezáltal a felismerés nagy pillanatai? Idegen dimenziók nyílhatnak meg előttünk, a „koherens deformáció” az eddigi meglévő jelentéseinket egy új igazság szerint rendezve valami más csillan fel azok metszéspontján. Ez épp azáltal lehetséges, hogy nyelvünk nem teljes mértékben artikulált, s nem is lehetne soha az. De ez adja meg szépségét is, ahogyan a legcsodálatosabb mondat is csak az utána következő csendben tűnhet fel. A „néma kifejezési formák” bizonytalansága szervesen kapcsolódik hozzá. Polányi is megjegyzi, hogy egy teljes

²⁵ Uo. 48.

²⁶ Tehát ez azon láthatatlan része, amit csak elfogadni tudunk, megalkotni nem. Erről lásd Jean-Luc Marion: *A látható keresztesződése*. Ford. Cseke Ákos. Pannonhalma 2014.

²⁷ Szent Ágoston: *i. m.*10.

mértékben artikulált nyelv kezelhetlenné válna.²⁸ Egy kifejezési aktus az eddigiek egy variánsa, mintha a nyelv, ez a szabályszerű konstrukció már hozzám idomulna. Létezik tehát egy olyan hallgatólagos feltétel, mely nélkül a nyelv nem lenne organikus, s amelyet Wittgenstein a privát nyelv cáfolatával figyelmen kívül hagyott, annak ellenére, hogy a példa maga ez irányba mutat. Wittgenstein sikeresen ragadta meg, ahogyan az egyéni beszélői megnyilatkozás egyaránt belefoglalja a nyelvi dimenziót és azt a környezetet és tevékenységet, ahová beleágyazódik, azonban nem számol azzal, hogy ez az egyéni aktus utóvégre ezeknek köszönhetően csírázik ki mintegy a világ és benne saját magam kifejezésévé.

A nyelv nem áll a jelentés szolgálatában mindig, de nem is engedi el azt teljesen, a két szféra tevékenyen termékenyíti meg egymást. Polányi is épp ehhez jut el, bár ezt a maga angolszász megközelítésében teszi: „egy nyelvet beszélni annyit jelent, hogy elkötelezzük magunkat e kettős meghatározatlanság mellett”.²⁹ Akik tehát az ‘amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell’ wittgensteini tételt szó szerint veszik, figyelmen kívül hagyják, hogy a hallgatás is valami, hogy ez a kijelentés a maga világában lett kimondva.

Private Language: the Beetles of Wittgenstein

Keywords: philosophy of language, private language, meaning

One of Wittgenstein’s most discussed question could be interpreted slightly differently. His rebuttal of any private language shouldn’t be such a straightforward issue as it is. This essay aims to reconsider the potential of this thought experiment, as well as to deliberate on the ways in which the formal and rigid system that we know as language is constantly renewed and filled with new meaning.

²⁸ Polányi Mihály: *i .m.* 145.

²⁹ Uo. 168.

A demokrácia lehetséges útvesztője: politikai vagy kulturális nemzet

A demokratikus politika máig létező égető kérdése, hogy a demokrácia az egynemzetiségű államban vagy a többnemzetiségű államban működhet-e jobban. Mivel a francia forradalom után a népszuverenitás mára már megkérdőjelezhetetlenné vált, joggal mondható, hogy minden nemzetet megillet az önrendelkezés, az önálló államalapítás joga. Csakhogy nagyon kevés olyan ország van, ahol a nemzet és az állam határai egybeesnek, mivel több nemzet van a világon, mint ahány állam, a legtöbb esetben több nemzetiség kényszerül ugyanazon államhatárokon belül együtt élni. A probléma nem új keletű, hiszen a 19. és 20. században már egyre gyakrabban törekedtek a nagyobb birodalomban élő kis nemzetek a saját államok létrehozására, s az akkori gondolkodókat is foglalkoztatta az említett kérdés. Tanulmányomban John Stuart Mill és Lord Acton a témával kapcsolatosan megfogalmazott gondolatait elemzem, akik maguk is korán felfigyeltek a problémára és különböző lehetőségeket kerestek a kérdés megoldására.

Napjainkban azért is fontos ez a kérdés, mert az államok mostani átalakulásával a nemzetek fölötti gazdasági érdekek következtében, illetve a migráció felerősödése révén látszólag enyhülni látszik a nacionalizmus, ugyanakkor az országokon belül és Európa egyes területein az ellenkező irányú folyamatoknak is tanúi vagyunk: nemcsak a nemzeti, hanem az etnikai kisebbségek is kisebbségi jogokat követelnek, saját önkormányzat létrehozására törekednek.

John Stuart Mill *A képviseleti kormányzatról* írt munkájában egy fejezetet szentel a nemzetiség kérdésének. Elemzésének középpontjában nem a nemzet, a nemzetiség állt, hanem amint azt a cím is jelzi az foglalkoztatta, hogy hogyan működhet jól a képviseleti kormányzat. Akárcsak a 19. század más gondolkodói, ő is felfigyelt arra, hogy a különböző államok akkor működnek a legjobban, ha azt egy nyelvet beszélő, egyforma rokonszenvek által vezérelt egyének alkotják. „A hol a nemzetiségi érzelem némi fokon létezik, elegendő ok van arra, hogy a nemzetiségnek minden tagját ugyanazon kormány alatt és éppen a rájuk nézve legalkalmasabb kormány alatt egyesítsék.”¹ A jó képviseleti kormányzat egyik feltétele tehát az, hogy a nemzet és az állam határai megegyezzenek. A nemzet fogalmának meghatározását is megadja Mill, amely igencsak lényegre törő, máig érvényben lévőnek tekinthető: „Az emberek egy része úgy tekinthető, mint a mely egy nemzetiséget alkot, ha közös rokonszenvek által van egyesítve, mely rokonszenvek eszközlik, hogy sokkal örömebbek működnek együtt, mint más emberekkel, hogy óhajtsák ugyanazon kormány alatt élni és óhajtsák, hogy e kormány kizárólag általuk vagy egy részük által gyakoroltassék.”² A gondolkodó megadja a rokonszenvek

¹ John Stuart Mill: *A nemzetiségről a képviseleti kormányhoz való viszonyban.* = Uő: *A képviseleti kormány.* Pest 1867. 297.

² Uo. 295–296.

azokat az objektív mércéit is, melyek mindenképp szükségesek egy nemzet életében, hogy az összetartozás érzése kialakuljon. „A nemzetiségnek ezen érzése különféle okokból eredhet. Némelykor a törzs és a származás egyenlőségének eredménye; nyelv- és vallásközösség, úgy a földirati viszonyok szintén befolyolják. De valamennyinél leghatalmasabb ok a politikai előzmények ugyanazonsága, a nemzeti történelem, következésképpen a büszke emlékek és megáláztatások közösségének emléke, az öröm és bánat, melyek a múlt ugyanazon emlékeivel vannak összekötve.”³

Mill szerint azért szükséges az, hogy az államon belül egy nemzetiség legyen, mert ha a nemzeti nyelv, beszéd, kommunikáció nem egységes, a mindennapi politikai tanácskozás, a képviselői kormányzat nem működhet. A képviselői kormányzat feltételezi ugyanis, hogy a politikai tanácskozás, a közigazgatás, a bírászkodás egy nyelven történjen, ugyanis így érezzük, hogy valóban a mi érdekeinket szolgálja a politika, valóban rólunk és értünk történik, ezáltal alakulhat ki a közösségi tudat, érzés. Ha különböző nemzetek élnek együtt, a fenti kérdés, a nemzeti érzés, az összetartozás érzése nem alakulhat ki, hiszen nem egy nyelven történik a köz igazgatása, ami előbb-utóbb konfliktusok kialakulását eredményezi. „Szabad államintézmények csaknem lehetetlenségek a különböző nemzetiségekből álló országokban. Egy népben, melyben hiányzik a testvéri érzés, kivált, ha különféle nyelven olvas és beszél, a képviselői kormány működésére szükséges egység a közvéleményben nem létezhetik. A közvéleményeket alakító és a politikai cselekvényeket irányzó befolyások különbözőek az ország különböző részeiben. A pártvezérek, kik az ország egyik részének bizalmát bírják, a másokban nem ismertetnek el. Nem jutnak ugyanazon könyvek, ugyanazon hírlapok, röpiratok és beszédek hozzájuk, Egyik rész nem ismeri a véleményeket és izgalmakat, melyek a másik résznél léteznek. Ugyanazon események, ugyanazon cselekvények, ugyanazon kormányrendszer különbözőleg érinti őket, és közülük mindenik sokkal inkább fél a másiktól, mint közös bírójuktól, az államtól. Az ő kölcsönös ellenszenvaik általánosan erősebbek, mint a kormány iránti féltékenységek. Ha egyik nemzetiség a közös kormány politikája által sértve érzi magát, az elegendő ok arra, hogy a másik elhatározza magát e politika támogatására. Még akkor is, ha valamennyi mind megsértetett, mindenki érzi, hogy nem számíthat a többire a közös ellenállás támogatásában; egyik sem elég erős, hogy egyedül szegüljön ellen és mindenki azt gondolhatja, hogy saját előnyére dolgozik, ha a kormány kezét a többiek rováására keresi.”⁴

Mill tehát szükségesnek tartja, hogy a képviselői kormány egy nemzetiség kormányzója legyen, mert a több nemzetiség egy kormány általi igazgatása: „...a szabad intézmények szükséges feltétele, hogy a kormányzás határai nagyjában összeessenek a nemzetiségeivel”.⁵ Ha nincs egységes közvélemény, nem alakulhat ki a vélemények és a politikai cselekvések alapjai: nem ugyanazok a hírlapok vannak az állam minden területén, mások a politikai vezetők, beszédek, egymástól eltérő cselekedetek érik el az embereket, a különböző nemzetiségek egymás iránti ellenszenvai kölcsönösen erősödnek, és jobban fognak félni egymástól, mind az őket kormányzó államtól, hiszen ha a kormányzat valamelyik nemzetiséget támogatja (ami elkerülhetetlen már azáltal is, hogy meg kell határoznia a közigazgatás nyelvét, és ezzel már egy nemzetiséget pártfogol), a többi nemzetiség elveszíti bizalmát nemcsak a kormányzat, hanem

³ Uo.

⁴ Uo. 297–298.

⁵ Uo. 300.

a más nemzetiségek iránt is. Ennek következtében „bármelyikük hátrányt szenved valamilyen politika miatt, az már elegendő, hogy a másik támogassa azt a politikát; bármelyikük hátrányt szenved, nem érzi, hogy a másikra támaszkodhat sérelmeinek orvoslása céljából; a másik ellen mindegyikük a kormányzathoz fordul a legszívesebben; a katonaság fölhasználható az elnyomásra, mert hűsége nem közösséghez kötött.”⁶

Természetesen Mill is tisztában volt azzal a ténnyel, hogy az államok és nemzetiségek határai a legtöbb esetben nem egyeznek. Így azoknak a nemzetiségeknek, amelyek kénytelenek egyazon kormányzat alatt élni, két alternatívát kínál. A békés együttélés érdekében a kisebbségek vagy asszimilálódnak, vagy különválnak az államtól: „...ha ki nem békült nemzetiségek földiratilag el is vannak egymástól választva, s főleg ha helyi viszonyaik olyanok, hogy semmi természetes körülmény nem utalja őket hogy ugyanazon kormány alatt álljanak (a mint az eset a francia vagy a német járom alatt álló olasz tartományokkal) nem csak helyes, hanem szükséges is a szabadság és egyetértés szempontjából, hogy az összeköttetés végképp megszakadjon.”⁷

Mill tehát nem lát lehetőséget arra, hogy a különböző nemzetiségek saját identitásukat megőrizve ugyanazon képviseleti kormány határain belül együtt éljenek. Egyáltalán nem támogatja a kisebbségek önrendelkezését, hiszen az magát a képviseleti kormány működését tenné próbára.

A nemzeti kérdés mellett, a jó kormányzatot mint célt szem előtt tartva, Mill is pontosan érzékeli, hogy a demokrácia egy többség kormányzása által bármikor átalakulhat zsarnoksággá, figyelmen kívül hagyva vagy épp másképp értelmezve a közjó kérdését. Éppen ezért fektet nagy hangsúlyt a nevelés kérdésre: a nevelés az egyetlen biztosíték a demokrácia elfajzása ellen. Igaz ugyan, hogy az emberek érdekei különböznek egymástól, és mindenki a saját érdekeit próbálja érvényesíteni, de minden társadalmi csoportban, legyen az nemzeti kisebbség, szegények vagy gazdagok csoportja, vagy vallási csoport, léteznek széles látókörűek, akik a csoportok önzése mellett a mindenki javát tartják szem előtt. Az állam feladata, hogy egy „világi papságot” tartson fenn, amely a nemzeti kultúrát terjeszteni: „Az állam azt a klérust dotálná, mely legjobban ellátná feladatát, a fontos az, hogy a legszélesebb körben elterjedt, közös *nemzeti kultúra* a civilizáció haladásának, az egy államon belüli jó kormányzásnak az elengedhetetlen előfeltétele.”⁸ Ennek a papságnak a feladata nemcsak a nemzeti nevelés, hanem az is, hogy az egyéneket és csoportokat az egyéni érdekektől elválasztva a közjóra nevelje. A nevelés által a különböző csoportok a közjó mentén találkoznak, és a csoportok előbbre valónak tekintik a közjót, mint a saját érdekeiket, ezáltal kialakulhat a mindenki javára tevékenykedő képviseleti kormányzat, mely valóban a népet és az érdekeiket képviseli, azoknak megfelelően dönt, mindenkor szem előtt tartva a közjót, ezáltal pedig a zsarnokság már nem veszélyezteti a kialakult kormányzatot. „Mill a nevelést a demokrácia elfajzása elleni biztosítékként iktatja gondolatai közé [...] A „demokráciára nevelés” permanens velejárója a demokratikus társadalomnak, az emberek remélhetőleg mind nagyobb része lesz igazi demokratává, a közjó felismerőjévé, még akkor is, ha nincs végleges demokrácia és demokrata, az ember mindig fejlődhet és változik.”⁹ Természetesen az egy nyelven történő közös nevelés is hozzájárul a közös identitás kialakulásához.

⁶ Bretter Zoltán: *Mill és a nemzeti elv*. Jelenkor. Irodalmi és művészeti folyóirat XXXVI(1993). 6. sz. 538–541. 54.

⁷ John Stuart Mill: *i. m.* 305–306.

⁸ Bretter Zoltán: *i. m.* 851.

⁹ Uo. 852.

Mill számára azért fontos a nevelés és a nemzeti elv, mert azok teremtik meg azt a társadalmi kohéziót, ami a stabilitásra és állandóságra igényt tartó politikai társadalomnak az alappillére. A valahova tartozás érzése, az egységes nyelv, kultúra megteremtése és fenntartása egy közösségben olyan összetartozás-érzést teremt a közösség tagjai között, amely elengedhetetlen ahhoz, hogy a politikai társadalom igazi közösségként működjön, amely a köz javát tartja mindenkor szem előtt.

A liberális nacionalizmus atyjának is nevezett Mill tehát szoros összefüggésbe állítja a nemzetiséget és a demokráciát. Vele ellentétben Lord Acton teljesen más véleményen van: ő a többnemzetiségű államban látta azt a tényezőt, mellyel meggátolható a képviselői kormányzat zsarnoksággá való átalakulása: „A különböző nemzetek a fejlettség nagyon különböző fokán állnak, és nincs egy sem, mely annyira domináns lenne, hogy a többit maga mögé utasíthatná, vagy magába olvaszthatná. Épp ezek azok a feltételek, melyek az egy kormány számára elérhető legmagasabb fokú szervezettséghez szükségesek: az intellektuális források lehető legnagyobb bősége; az állandó ösztönzés a haladásra, melyet nemcsak a verseny, de egy fejlettebb nép példája is támogat; az önkormányzat számos meglévő tényezője, melyhez hozzá kell számítani, hogy az állam képtelen kizárólag saját akarata szerint kormányozni; és a helyi szokások és ősi jogok megőrzésének legnagyobb esélye. Egy ilyen országban a szabadság a legfényesebb eredményeket hozhatja, míg a központosítás és az abszolutizmus romboló hatású lenne.”¹⁰

Acton a nemzet és állam egységében a zsarnokság veszélyét látja, mert a nemzet egységét a kollektív akarat adja, ami azt vonja maga után, hogy ami nem egyezik meg a kollektív akarral, abban a nemzet és ezáltal a kormány szükségképpen veszélyt lát, ahogyan az történt a francia forradalom idején is: „ha »a nemzeti hovatartozás a megfélelbezhetetlen kollektív akaraton alapul, amelynek a nemzeti egység szükségzerű feltétele«, akkor »ennek minden egyéb hatást maga alá kell gyűrnie, ennek ellenében nem létezhet érvényes kötelesség, mindenféle szembeszegülés zsarnokságnak minősül. Itt a fajon alapuló nemzet az ideális egység [...] amely felülbírálja a lakosok jogait és kívánságait, és eltérő érdekeiket egy fiktív egységben oldja föl, miközben feláldozza az egyének különböző hajlamait és kötelességeit a nemzeti hovatartozás magasabb követelményének...«.”¹¹ A francia forradalom igazi veszélye az volt, hogy a népakarat korlátlan hatalmat kapott, melynek következtében ami nem a nemzet érdekét szolgálja, az veszélyt jelent rá, vagyis a nemzeti szuverenitás az állami intézmények fölé emelkedtetett. „A központi hatalom csak annyiban volt a hatalom birtokosa, amennyiben a köznek engedelmeskedett, számára sem volt megengedett az általános érzülettől való eltérés. A közérzület, melynek saját akaratot tulajdonítottak, az Egy és Oszthatatlan Köztársaság eszméjében testesült meg. Ez az elnevezés arra utalt, hogy a rész nem beszélhet vagy cselekedhet az egész nevében, hogy van egy hatalom, mely az Állam fölött áll, mely megkülönböztethető, sőt független annak tagjaitól; vagyis a történelem során először fejezte ki egy elvont nemzet eszméjét. Ily módon a múlt hatalmától megszabadult népfeltség eszméje egy, a történelem politikai hatásától független nemzet eszméjét segítette világra.”¹²

¹⁰ Lord Acton: *Nacionalizmus. = Az angolszász liberalizmus klasszikusai*. I. Szerk. Ludassy Mária. Bp. 1991. 120–152, 148–149.

¹¹ Orosz István: *A nacionalizmus mint a nemzetállam ideológiája*. <http://www.holmi.org/1991/08/orosz-istvan-a-nationalizmus-mint-a-nemzetallam-ideologiaja>

¹² Lor Acton: *i. m.* 128.

Acton amellett érvel, hogy a több nemzetiség egymás mellett élése az egyetlen garancia arra, hogy a szabadság nem tűnik el a társadalomban, és a zsarnokság nem uralkodhat. Ha egy fajon alapuló nemzet kormányoz, akkor a nemzet az ideális egység, ami az egyének jogait és kívánságait egy „fiktív egységnek” rendeli alá, nem a polgárookra figyel, hanem a nemzetre mint egységre van tekintettel. Azonban ha különböző nemzetek élnek egymás mellett, az arra ad lehetőséget, hogy a különböző gondolkodásmódok és vélemények kifejtése által a társadalom a fejlődés útjára lépjen. Akár a vallás, a többféle nemzet is az állam hatalmával szembeni biztosítékként jelenik meg, mert a különböző csoportok a hatalom megosztásával lehetőséget adnak arra, hogy a társadalom minden rétege és a csoportok érdekei képviseltetve legyenek. „»a nemzeti hovatartozást csupán az államformát meghatározó egyik lényeges elemnek, nem pedig a legfőbb tényezőnek tekinti. Ez a felfogás annyiban különbözik az előzőtől, hogy sokféleségre és nem uniformításra, harmóniára és nem egységre törekszik... Míg az egység elmélete a zsarnokság és a forradalom forrásává teszi a nemzetet, a szabadelvű elmélet az önkormányzat védőbástyájának tekinti, amely az államhatalom kiterjeszkedésének végső korlátját jelenti. Az egységnek feláldozandó személyi jogok megőrizhetők a nemzetek szövetségében... Különböző nemzetek jelenléte egy államban hasonló hatású, mint a független egyház megléte. Védelmet nyújt az egyetlen hatalmasság árnyékában kivirágzó szolgalelkűség ellen, mégpedig úgy, hogy érdekeket egyeztet, társulásokat hív életre, és az egyesített vélemény támogatását nyújtja az alattvalóknak. Ugyanígy, meghatározott közvélemény-formáló csoportok létrehozásán keresztül szorgalmazza a függetlenséget... A szabadság sokféleséghez vezet, a sokféleség pedig megőrzi a szabadságot, biztosítván a szervezkedés eszközeit... A különböző nemzetek kombinációja egyetlen államban éppoly szükséges feltétele a civilizált életnek, mint különböző emberek kombinációja egy társadalomban... Ahol a politikai és nemzeti határok egybeesnek, a társadalom megáll a fejlődésben, és a nemzet olyan állapotba kerül, mint az az ember, aki felfüggeszti érintkezését embertársaival.«¹³

Acton a hazaszeretben látja a nemzetiség problémájának megoldását: érvelése szerint a hazaszeretet, a patriotizmus az, ami összeköti az egy államon belül élő különböző nemzetiségeket. „Csak az állam által létrehozott nemzet az, amellyel szemben politikai kötelezettségeink vannak, s ez az egyetlen, amelynek politikai jogai lehetnek”¹⁴ – mondja, hivatkozva Edmund Burke azon gondolatára, mely szerint létezik egy olyan érzés, mely az embert a politikai közösséghez fűzi szemben azzal az érzéssel, mely az embert a földrajzi hazájához köti. Ez előbbi kell legyen a politikai közösséget összefűző hálója, mert a gondolkodó szemében az erkölcsi kötelezettségeink fontosabbak, mint a fizikai, biológiai érzéseink, melyek a fajunkhoz kötnek. „A hazaszeretet természete jól mutatja a nemzet és az állam közötti különbséget. Fajunkhoz fűződő kapcsolatunk egyszerűen természeti vagy fizikai eredetű, míg a politikai nemzettel szembeni kötelezettségeink etikaiak. Az előbbi az érzelmek és ösztönök olyan együttese, mely végtelenül fontos és nagy hatású a vadak életében, de inkább állati, mint a civilizált élet tartozékai; a másik olyan autoritás, mely törvények révén kormányoz, kötelezettségeket ró az egyénre, a társadalom természetes kapcsolatait az erkölccsel szentesíti s ezáltal morális természetűvé alakítja.”¹⁵ E patriotizmusnak köszönhetően az önkormányzat biztosítékot jelent az egyeduralom ellen, a

¹³ Uo.

¹⁴ Uo. 147.

¹⁵ Uo. 143–144.

különböző értékrendszerekből eredő politikai érzelmek és kötelességfelfogások találkoznak, és a politikai összetartozás érzését keltik életre. Svájc kormányzását hozza fel a hazaszeretet példaként, ahol a különböző nemzetiségek nem a faji, nemzeti hovatarozásukat tekintik a politikai összetartozás mérföldkövének, hanem a patriotizmust, ami egymáshoz és az államhoz is szorosan fűzi. A filozófus szerint ellentmondás van a nemzetállamok és a nemzeti jogok között, mert maga a nemzetállam a nemzeti jogok megadásával saját létének értelmét kérdőjelezné meg: „A nemzeti jogok legnagyobb ellensége a nacionalizmus modern elmélete. Azáltal, hogy az államot teoretikusan azonosítják a nemzettel, az ugyanezen határok között élő többi nációt gyakorlatilag alávetett helyzetbe kényszerítik. Lehetetlenné teszik, hogy az államalkotó, uralkodó nemzettel egyenlők legyenek, mert abban a pillanatban az állam megszűnne nemzeti lenni, s ez létének értelmét kérdőjelezné meg. Ezért attól függően, hogy az a csoport, mely a közösség minden jogát magának vindikálja, a civilizáció és a humanitás milyen fokán áll, az alávetett fajokat kipusztítja, szolgaságba hajtja, törvényen kívül helyezi vagy függőségbe taszítja.”¹⁶

Míg Millnél a közös nyelv, nemzeti kultúra, egyszóval az egy nemzetiség megléte a feltétele a politika közösség kialakulásának és a képviseleti kormányzás működésének, Actonnál a hazaszeretet az, ami a politikai közösség alapját adja.

Acton egyáltalán nem fogadja el azt, hogy az ország többségét adó nemzetiségtől eltérő nemzetiségek beolvadjanak vagy különváljanak a békés együttélés érdekében, sőt ezek a lehetőségek az ő gondolkodásában visszahúzó tényezőkként jelennek meg, mert a különböző nemzetiségek különböző értékrendszerre épülnek, más értékeket foglalnak magukba, melyek mindegyike önmagáért értékes, és egyik sem áll a többi fölött, ezért nem is kényszerítheti a többit arra, hogy hozzá hasonlóvá vállalják. „A különböző nemzetek a fejlettség nagyon különböző fokán állnak, és nincs egy sem, mely annyira domináns lenne, hogy a többit maga mögé utasíthatná, vagy magába olvaszthatná. Épp ezek azok a feltételek, melyek az egy kormány számára elérhető legmagasabb fokú szervezethez szükségesek: az intellektuális források lehető legnagyobb bősége; az állandó ösztönzés a haladásra, melyet nemcsak a verseny, de egy fejlettebb nép példája is támogat; az önkormányzat számos meglévő tényezője, melyhez hozzá kell számítani, hogy az állam képtelen kizárólag saját akarata szerint kormányozni; és a helyi szokások és ősi jogok megőrzésének legnagyobb esélye. Egy ilyen országban a szabadság a legfényesebb eredményeket hozhatná, míg a központosítás és az abszolutizmus romboló hatású lenne.”¹⁷

Mindkét gondolkodó próbál tehát olyan szálát keresni, ami összeköti az egy kormányzaton belül élő személyeket, politikai közösségé változtatva azt. Millnél ezt a szálát a nemzetiség adja: csakis az egy nemzetiségű személyek lehetnek egy működőképes képviseleti kormányzat tagjai. Acton szerint a patriotizmus erősebb kell legyen a nemzetiségnél, és csakis ez adja egy fejlődőképes, erős kormányzat alapját, ugyanis a többféle gondolkodás, értékrendszer éberem figyelni a hatalom működését, megosztja a közvéleményt, a hatalmi akarattól elkülönült politikai érzelmek különbözőképpen hatnak a hatalomra. A megosztott patriotizmus tehát megoldást kínál a nemzetállam túlkapásaival szemben. „Míg az egység igénye a despotizmus és a forradalom fészkevé teszi a nemzetet, a szabadelvűség az önkormányzat védőbástyájául állítja, és az állam túlzott hatalmával szembeni legfőbb korlátnak tekinti. [...] Semmilyen más hatalmi formáció nem tud a központosítás, a korrupció és az abszolutizmus szándékának úgy ellenállni,

¹⁶ Uo. 150.

¹⁷ Uo. 148–149.

mint az egy államban lehetséges legnagyobb közösség, amely tagjai jellemvonásait, érdekeit és véleményüket hasonlóná teszi, s amely az uralkodó tetteit a megosztott patriotizmus révén befolyásolja¹⁸ – írja Acton.

Actonnak politikai szempontból nézve kétségkívül igaza van, amikor a hazaszeretetet előbbre valónak tekinti, mint a különféle nemzeteket összekötő, fajon alapuló érzést. Valóban jobban tud fejlődni az a társadalom, amelyben a patriotizmus hajtja az emberek cselekedeteit. Csakhogy kérdés, hogy egy ilyen társadalomban mi köti össze egymással az embereket. A megosztott patriotizmus által minden ember – függetlenül a kultúrájától – valahogyan kötődik az államhoz, de kérdés, hogy mi köti össze a különböző érdekeket és értékeket képviselő embereket. Mi az a közös pont, amely által azt érezzük, hogy valóban egy politikai közösség tagjai vagyunk mindannyian, nyelvtől, kultúrától függetlenül? Acton szerint a nemzeti különbségek egy kormányzaton belül a központosított bürokráciával egyensúlyozható ki: a bürokrácia az, ami összefogja a különböző nemzeteket. „A nemzeti különbségek a centrifugális erők, a bürokrácia viszont az, ami összetart.”¹⁹

A 19., 20. században a nacionalizmus hatására kialakult modern államok Mill gondolatait használták fel az államalakításra: az egy állam egy nemzet példája lett a mintaadó, tehát Acton patriotizmushoz kötődő gondolatai nem arattak nagy sikert. Az új államok polgárait a közös nyelv, kultúra tette közösségé, nem az egy kormányzat alatti közös politikai akarat, hanem a hagyományokhoz kötődés, a közös kultúra hozta létre az összetartozás érzését. Ahogyan Pierre Manent írja a francia forradalomról és a nemzetállamról szóló írásában: „...a modern nemzet részben a modern demokratikus társadalomterv kifejeződése. A nemzetformának köszönhetően az »önmagamot kormányozom« ténye, amely a városállami formában csak kis számú polgár sajátja volt, ettől kezdve sok millió állampolgárra terjed ki. [...] Az a két társadalmi dinamika, amelyet egyrészt a nemzeté válás, másrészt a demokrácia indít el, összekapcsolódik és kölcsönösen erősíti egymást: mind a demokrácia, mind a nemzet a belső homogenizációt segíti elő. A társadalmi és vallási különbségek csakúgy, mint azok, amelyek a város és falu között jelentkeztek – mindezen különbségek feloldódnak a Franciaországban nevezett nemzetben, illetve a demokratikus köztársaságban, ami valamilyen értelemben itt ugyanazt jelenti. A »parasztokból« egyrészt »franciák«, másrészt »állampolgárok« lesznek.”²⁰

A kialakult államok leginkább kulturális nemzetek és nem politikai nemzetek alapszanak. Míg az első a nemzetet a közös nyelv, kultúra, hagyományok, történelem alapján határozza meg (tehát egyfajta objektív alapot keres a meghatározáshoz), az utóbbi szabadabban értelmez: egy etnikai csoporthoz való tartozást szubjektív feltételekhez köti: azok tartoznak egy nemzethez, akik bizonyos objektív ismérveken túl maguk is ahhoz a csoporthoz tartozóknak vallják magukat.²¹ Ilyen nemzet lehet a svájci, ahol ugyan több nemzetiség él együtt, mégis svájciaknak vallják magukat. Nem annyira a saját, egyéni nemzetükhöz kötődnek, hanem ahhoz a politikai közösséghez, amelyben maguk is élnek. A kérdés, hogy lényegében mi a nemzet,

¹⁸ Uo. 141

¹⁹ Bretter Zoltán: *Mi a nemzet? Gondatlanságból elkövetett nacionalizmus. J. S. Mill és Lord Acton a nemzeti elvről.* Magyar Tudomány 1996/7. 849–861, 857.

²⁰ Pierre Manent: *A nemzet és a demokrácia működése.* = Uő: *Politikai filozófia felnőtteknek.* Bp. 2003. 87–100, 97–98.

²¹ Lásd bővebben Ernest Renan: *Mi a nemzet? = Eszmék a politikában: a nacionalizmus.* Szerk. Bretter Zoltán, Deák Ágnes. Pécs 1995. 171–187.

rengeteg vita tárgyát képezte, és többféle válasz született a 19. és a 20. században. Az viszont mindenképp fontos, hogy a kulturális nemzet esetében a különféle nemzetiségek számára nehezebb az együttélés, mint a politikai nemzet formájában, hiszen ez utóbbi akár több nemzetiséget is összefog, az előbbi viszont a kisebbségeknek az asszimilálódást vagy a különválást kínálja az együttélés alternatíváiként.

A politikai nemzet esetében tehát bizonyos fenntartásokkal működőképes lenne Acton elképzelése. Ő maga is Svájc esetét hozza fel példaként, ahol a patriotizmus erősebb a fajunkhoz, kultúránkhoz kötődő érzésnél. Van azonban egy másik probléma, azon túl, hogy az államon belüli összetartozás érzését mi alakíthatja ki. A probléma abba rejlik, hogy a francia forradalom után lényegében minden nemzet önrendelkezésre törekszik. Minden kisebbség egy államon belül azt szeretné, hogy saját maga intézze az ügyeit a saját nyelvén, megőrizze nyelvét, kultúráját, ami meghatározza identitását. Ezt szem előtt tartva létre lehet hozni az egy nemzet – egy állam szemléletén túlmenő, önrendelkező népek államszövetségét, ahogy azt Acton is megálmodta. Ez abból a szempontból is jelentős, hogy a hatalom ezáltal megoszlik, hasonlóan ahhoz, ahogyan Tocqueville is elgondolta. Ha a közhatalom megosztásra kerül, és a politikai közösség tagjai is magukénak érezhetik, akkor szerepet vállalhatnak a köz igazgatásában, s ezáltal, a helyi önkormányzatiságnak köszönhetően, a nemzetiségek részéről jelentkező néphatalmi igény is csökkenhetne. Probléma viszont, hogy a nacionalizmus által létrejött központi hatalom, az állam hogyan vehető rá arra, hogy ne nemzetállamnak vallja magát, hanem képes legyen egy több nemzetiséget magába foglaló hatalommá átalakulni.

A kérdés tehát, ami Millt és Actont is foglalkoztatta, továbbra is fennáll: a demokrácia a többnemzetiségű vagy az egynemzetiségű államban működhet-e jobban? Első végiggondolásra talán az előbbi tűnhet jó megoldásnak, de akkor kérdés, hogy mi fog történni azzal a rengeteg kisebbségi csoporttal, amelyek a nemzetállamok határain belül kénytelenek élni. A patriotizmus kétségtelenül vonzó, de hogyan egyeztethető össze a nacionalizmussal? Talán a mai államok és az azokon átnyúló hatalmi képződmények lehetővé teszik a hazafiság valamilyen új formájának a kialakulását, hiszen a bevándorlók nagy tömege és a nemzeti, etnikai kisebbségek fellazítják az eddigi nacionalista felfogásmódot. Kérdés marad viszont továbbra is, hogy még ha összebékíthető is lesz a kulturális nemzet és a politikai nemzet, a nemzethez és az államhoz való ragaszkodás milyen intézményi/jogi formában jeleníthető meg.

The Maze of Democracy: Political or Cultural Nation

Keywords: nation, state, political nation, cultural nation, democratic politics, Mill, Acton

There is still an existing question to this day, whether the democratic politics could function better within an one station state or a multiethnic state. I'm researching John Stuart Mill and Lord Acton's formulated thoughts about the matter. They noticed this issue at an early state, and they came up with different ideas to overcome the issue.

Hausmann Cecília

Ipari társadalom, idegenség, művészet

Elemzésem tárgya az a történelmi kor, amelyben nemcsak a közgondolkodás, de a művészetelmélet is először fordult az otthonosság és idegenség kérdései felé. Előfeltételezésem, hogy hozzávetőlegesen a 19. század közepétől kezdődő korszakban érdemes keresni ezeknek a fogalmaknak a gyökereit, ekkor születik meg ugyanis a nyugati társadalomban az a nagymértékű, a társadalom és az élet minden aspektusát érintő változás, amelynek következményei azóta is meghatározóak – ez pedig a városiasodás és az ipari forradalom, annak is főképpen a második fázisa. A következőkben azt a feltételezést szeretném alátámasztani, mely szerint a 19. század derekának technikai vívmányai, a kor szociális, technikai, egészségügyi, kulturális változásai arra készítették az alkotókat, elméletírókat és művészetelmélet-írókat, hogy különösen nagy hangsúllyal kérdőjelezzék meg világuk otthonosságát. Ez az a kultúrtörténeti pillanat, amelytől kezdve az otthonosság és idegenség fogalmairól a saját kortárs kultúránk kontextusában is hasonló értelemben beszélhetünk.

Megkísérlem felvázolni a második ipari forradalom kapcsán a kor otthonosságról és idegenségről alkotott fogalmait és tisztázni ezek kereteit, nagy hangsúlyt fektetve a ruszini elméletekre, más elméletírók otthonossággal és idegenséggel kapcsolatos írásaival összevetve azokat. A modern művészet kialakulásához hozzásegítő számos tényező közül csak az egyik az ipari társadalom elterjedésének a hatása, ez áll a legszorosabb és legkönnyebben kimutatható kapcsolatban az művészetet átható otthonosság és idegenség kérdésével, ezért a következőkben más tényezők nem kapnak hangsúlyt, csak említésre kerülnek. Nem e kutatás tiszte, hogy a korról részletes, alapos képet nyújtson. A 19. század közepének eszmeiségét általános politikai, vallási és társadalmi – elsősorban az angol és francia társadalomra jellemző¹ – kontextus nélkül nehezen tudnánk érzékelteni. A nacionalista álmok, a 48-as forradalmak kudarcai, a szekularizáció, a kommunista ideák útjának kezdete és az Angliában egyre erősödő kapitalizmus egy valóban forrongó kornak a látványos megnyilvánulásai: ez a kiábrándultság és reményteljesség összetűközésének egyik nagy történelmi pillanata. Thomas Carlyle (1929) szerint ez maga a Gépiség Kora (Mechanical Age),² hiszen nemcsak az ipar, hanem a vallás, az oktatás, a filozófia és a művészet is hirtelen a gépektől vált függővé. A gőzgép, a vasút, a gázvilágítás, vasbeton, cement, automobil, a fényképezés elterjedésének és ezek büszke megmutatásainak – az első

Hausmann Cecília (1988) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár, hausmanncb@gmail.com

¹ Egy kis kitéréssel és művészeti érdeklődésünk szempontjából érdemes beszélnünk arról is, hogy mi az oka annak, hogy az új, avantgárd művészet Franciaországban és nem az iparilag fejlettebb Angliában született meg, ezt pedig a francia kulturális intézményrendszer kiépültségében kell keresnünk. A párizsi Művészeti Akadémia már a 17. század közepén működött, ellentétben a sokkal újabb angol Royal Academyval, s az évente megrendezett nemzeti szalonok és az ezekhez kapcsolódó kritikai válaszok is frissítették a művészet vérkeringését, lehetőséget adtak olyan kortárs művészeti párbeszédre, amely nyíltan viszonyulhatott az urbanizációhoz és a kapitalizmushoz. – Vö. *Art in Theory 1815-1900*. Eds. C. Harrison–P. Wood–J. Gaiger. Cornwall 2012. 3.

² Lásd *Nature and Industrialisation*. Ed. Alasdair Clayre. Oxford 1977. 229.

nagy világiállításoknak³ – korában válik először szükségessé, hogy az ipari termelés és a városiasodás elképesztő növekedése okán felmerült problémákat átgondolják.

A 19. század első három évtizedében működési válság keletkezett. Az a gazdasági rendszer, amelyben az új technikai találmányok sora született, nem tudott lépést tartani saját termelékenységével.⁴ A városoknak új szerepet kellett betölteniük, és más léptékű tömegeket kellett kiszolgálniuk. A tudomány és technika fejlődésével higiéniai és kényelmi újítások teszik könnyebbé és hosszabbítják meg az emberek életét, ennek köszönhetően a század elejétől annak közepéig a lakosság megkétszereződik,⁵ ez a tömegek korának kezdete.⁶ A század első felében az emberben tudatosult, hogy új lehetőségei adódtak az anyag feldolgozására, s ez a felfedezés minden tudományra és diszciplínára kihatott: megjelent a gép ideája vagy talán inkább mítosza, a Pierre Francastel által felvetett értelemben.⁷

Egyre égetőbbé vált a várostervezésről való gondolkodás és gondoskodás, hiszen a robbanásszerű fejlődésben a visszaélések és az ingatlanspekulációk száma is rohamosan nőtt.⁸ Amilyen ütemben fejlődésnek indult az ipar és a gazdaság, olyan lassan alkalmazkodtak a társadalmi rétegek. Kezdetben, a munkás- és középosztály erősödésével egy időben az arisztokrácia, a paraszti és kézműves társadalom szerepe sem csökkent nagymértékben, ellenben egyre inkább elszigetelődött,⁹ ahogyan a polgárság és munkásosztály életvitele között is egyre nagyobb szakadék tátongott. Az új típusú munkának és rendnek, a felgyorsult életvitelnek köszönhetően elszigetelődtek azonban az élet különböző aspektusai is egymástól; először válik élessé a határ munka és szabadidő, szórakozás között, valamint ekkor alakul ki a mai értelemben vett turizmus mint pihenési, szórakozási forma. Ennek kapcsán és ebből következően bontakozik ki a mai értelemben vett természet- és tájvédelem is.¹⁰

Fontos kiemelnünk, hogy a kor természethez fűződő viszonya milyen mértékben hatja át a késő romantikus közgondolkodást. A városi, gyökértelen élet, a helyszűke (lakáshiány), a megfelelő higiéniai és munkakörülmények hiánya okozta szenvedésekre¹¹ érthető és logikus reakció a természethez való visszavágyódás, az arra való törekvés, hogy megmentsék azt, ami a régi világból megmaradt, és visszaálljanak egy, az emberi magatartás és létszükségletek számára élhetőbb, kényelmesebb, egészségesebb ritmusba.

A töretlen gazdasági és technikai fejlődésben egyre nyilvánvalóbbá válnak a „gépezet” hibái. A kis helyre szorult nagy tömegek egymásra és a rendszer hiányosságaira való rálátást is elősegítik. A derülattással egy időben a romantika kora magával hozza a természet- és hitféltést is, mert mind a szekularizáció, mind a gépiesedés egy addig meglévő rend felbomlását, újat és félelmetest jelent az

³ Itt elsősorban az első nagy, 1851-es londoni világiállításra gondolunk.

⁴ Vö. Francis D. Klingender: *Art and the Industrial Revolution*. London 1947. 88.

⁵ Vö. uo. 89.

⁶ Vö. Gustave Le Bon: *The Era of Crowds in The Crowd. A Study for the Popular Mind*. New York 1960. 14.

⁷ Vö. Pierre Francastel: *Art & Technology in the Ninetieth and Twentieth Century*. MIT Press 2000. 34.

⁸ Vö. Nello Ponente: *The Structures of the Modern World 1850-1900*. Genf 1965. 9.

⁹ Vö. *Art in Theory 1815-1900*. 144.

¹⁰ William Wordsworth 1844-ben a *The Morning Post*nak írt nyílt levelében egy tervezett vonatpálya megépítését ellenzi, ezt azzal indokolva, hogy főlegesen tanulatlan tömegeket érintetlen természeti környezetbe szállítani, amikor a prioritás az lenne, hogy megtanulják szűk környezetük természeti kincseit értékelni. Ez a folyamat pedig sokkal lassabban mehetne végbe, mint a táj, a Természet templomának rombolásáé. – *The Prose of William Wordsworth. Letters on the Kendal and Windemere Railway*. Eds. W. J. B. Owen–Jan Worthington–Symser. Oxford 1974. III. kötet, 340–344, 352–353.

¹¹ „there is a great deal of suffering in the world that might be done away with.” – *An Unpublished Lecture of William Morris: “How Shall We Live Then”*. International Review of Social History. Ed. Paul Meier. Cambridge 1971. 9.

akkor élők számára. A művészi lelkületben még tartják magukat az antik ideák és a vallásos érzület, de már új társadalmi rendszer működteti a világot, és lassan nyilvánvalóvá válik, hogy az nem olyan, amilyenek addig ismerték. Központjában először is a város áll, annak rendszere és működési formái. A művészet, melyet egykor az arisztokrácia, majd a kereskedelem erősített meg, ebben a korban nem a társadalom, hanem egyenesen a város felelősségévé kezd válni. Robert Vaughan szerint (1843) a díszítőművészetek ugyanazokból az okokból születtek, mint a városok, s így a társadalom csak akkor részesülhet az igaz szépből, ha a városok jól működővé, prosperálóvá válnak.¹²

Művészetelméleti szerzőknél ekkor még nem bukkan ez fel, de Karl Marx a korai, 1844-es gazdasági-filozófiai kézírataiban kidolgozott elidegenedéseméletében az elidegenedés gyökereit az ipari termelés formáinak megjelenésében látja.¹³ Az ipari termelésben a tárgy alkotója és munkájának eredménye között megszűnik a kötődés, a tárgy önállóvá válik gyártójától, az pedig elidegenedik attól, amit alkotott, sőt a munkafolyamattól is, és ezáltal a munkafolyamatban önmagától is. Az, hogy az ember az állatokkal ellentétben szabad és univerzális termelő,¹⁴ bizonyítja, hogy éppen a termelés által teljesítheti ki saját létét. Az ipari termelés pedig éppen ennek a lehetőségét veszi el azáltal, hogy a termelésben való elidegenedéssel legyengíti, géppé teszi az embert, az emberekből munkásokat, termelő rabszolgákat farag. Ezen túlmenően az az ember, aki elidegenedett önmagától és alkotása tárgyától – illetve az *külsővé-idegenné* válik számára –, elidegenedik más emberektől, valamint az általuk létrehozott tárgyaktól is.

Marx írása előrevetíti azt az elméleti irányvonalat, amelyben a század második felének és a 20. század elejének szerzői az idegenségről és az elidegenedésről írnak, valamint felvillantja azt a kérdést, amelyre hamarosan a pszichológiai és pszichoanalitikai érdeklődés mellett a fenomenológia is megkísérel válaszolni: hogy ki *az idegen*, és ki *a másik*. Az ipari termelés és az alkotás ellentétének a kimutatásával, valamint az ipari termelés által keletkezett idegenség tematikájával a marxi elemzés nagyon közel kerül a műalkotás, az iparművészet és a szépművészet iparosodásának kérdéseivel, amelyeket nem sokkal később az angol Arts and Crafts mozgalom teoretikusai elemeztek. Szavai összecsengenek Carlyle szavaival is, aki már a század húszas éveinek végén óva intett a Gépiség Korától.¹⁵

Az angol művészetetoretikus, John Ruskin munkássága és annak néhány sarkalatos pontja az, amelyben, a művészetelméletben az idegenségérzet és az otthonosságra való törekvés formái először megfogalmazódnak.¹⁶ Ruskin hét oxfordi előadásában kifejti az általános művészeti elveit:

¹² Vö. Robert Vaughan: *On Great Cities in their Connection with Art. = Art in Theory 1815-1900.* 163.

¹³ Vö. Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből.* Bp. 1977. 38–46.

¹⁴ Vö. Marx–Engels: *Művészet és irodalom.* Szerk. Lukács György. Bp. 1946. 36.

¹⁵ Carlyle szerint nemcsak az ipar, hanem a vallás, az oktatás, a filozófia és a művészet is elgépiesedően megy keresztül, valamint a gépektől vált függővé. Mi több, maga az ember is elgépiesedett: „Men are grown mechanical in head and heart, as well as in hand. They have lost faith in individual endeavour, and in natural force, of any kind. Not for internal perfection but for external combinations and arrangements, for institutions, constitutions, -for Mechanism of one sort or other, do they hope and struggle. Their whole efforts, attachments, opinions, turn on mechanism, and are of a mechanical character.” – Thomas Carlyle: *The Mechanical Age = Nature and Industrialisation. An Anthology.* Ed. Alasdair Clayre. Oxford 1977. 233.

¹⁶ Ruskinat olvasva bizonyos pontokon visszakanyarodunk a marxi és carlyle-i eszmékhez, például amikor 1857-ben tartott előadásaiban a következőképp szól: „Így például a modern élet egész rendszere és reménye arra a nézetre van alapítva, hogy az ügyességet géppel, a festészetet fényképezéssel, a szobrászatot öntöttvassal helyettesíthetjük. A XIX. században ez a mi általános hitünk vagy hitetlenségünk. Azt hisszük, hogy örléssel mindenre szert tehetünk, zenére, irodalomra és festészetre. Sajnos, rájövünk, hogy nem úgy van: csupa örléssel csak port nyerünk. Még ha árpalisztet akarunk is, először árpára van szükségünk és az növés, nem örlés útján jön létre.” – John Ruskin: *Előadások a művészetéről.* Ford. Éber László. Bp. 1923. 98.

egy bevezető előadás után az első háromban a művészet erkölcsöz, valláshoz és élethez való viszonyát, a második háromban pedig formai, gyakorlati problémákat taglal. Negyedik előadásából¹⁷ – melyet a művészet és élet viszonyának szentel – lehet a leginkább kimutatni azt a szociológiai, a korai marxi elvekhez hasonlatos érdeklődést, amely a művészetet és az élet mindennapi aspektusait összefüggésben kívánja láttatni és egymástól szét nem válaszhatónak tartja.

Ruskin a középkori művészethez való visszatérést szorgalmazó preraffaelita művészcsoport pártfogója és teoretikusa volt, hiszen ők is a középkort tartották annak az igaz kornak, amelynek művészeti formáit követniük kell. A preraffaelita művészek a Raffaello előtti művészetet tekintették ideáljuknak, egy olyan kort, amelyben még egységes volt, nem ágazott szét művészet és élet, kézművesség és szépművészet. A preraffaeliták másik teoretikusa, William Morris külön tárgyalja írásaiban az intellektust célzó művészeteket és a díszítőművészetet. Természetellenes állapotnak tartja a kettő egymástól való elszakítását,¹⁸ de sok esetben kitekint a képzőművészet felé is, amikor az iparművészetről ír. Hasonló módon jár el Ruskin is, de az, amit szépművészetként tárgyal, az esetek nagy részében magában foglalja a mai jelentésében vett szépművészetet és díszítőművészetet.

Úgy tartja, a tökéletesen hasznos tárgyak alkotásában lelt mérhetetlen örömről az, amely arra készlet, hogy azokat szeretettel ékesítsük.¹⁹ Az alkotásban levő öröm és az eredménnyel való elégedettség, akárcsak Marxnál, minőségi munkához és nyugalomhoz, otthonosságérzethez vezet. Ruskin a művészi alkotás lényegét abban látja, hogy az vagy igazságot hordoz, vagy pedig egy tárgyat díszít, illetve a két kritériumból legalább az egyiket teljesíti. A műalkotásnak „léjtoga csak akkor van, ha vagy a tudásnak eszköze, vagy az életnek díszé”.²⁰

A művészet és az ipar összefonódását Ruskin a forrás allegóriájában írja le.²¹ Ahhoz, hogy vizet ihassunk, pohárra van szükségünk és kancsóra, hogy azzal önthessük pohárba a vizet, s ezeknek a különböző funkcióitól függ, hogy milyenné válnak formailag, milyen díszítés kerül rájuk: a művészet formáinak kialakulását, akárcsak a jó művészetet, Ruskin organikusnak képzelte. Ebből következik, hogy az életadó friss forrás kútja is kávé igényel, ez pedig okot ad az építészet és szobrászat nemes formáinak kialakulására. Ehhez azonban először életadó friss víz kell. Az életadó friss víz pedig metaforája létszükségleteinknek: az egészséges, tápláló élelemnek, az alkalmas ruházatnak és a felmagasztalt, „jó” hajléknak.²²

A művészet tehát az élet alapfeltételeitől függ. Ezen a ponton jelenik meg Ruskin nagyon nyilvánvalóan szociológizáló gondolkodásmódja. Ezek közül a létszükségletek közül éppen a hajlék minőségére vonatkozó elemzése a legalaposabb, legrészletesebb. John Ruskin építészettel kapcsolatos legfontosabb elve, hogy az épület elsősorban *hajlék*, és arra szolgál, hogy megvédjen bennünket a természet romboló erőitől, az esőtől és hidegtől. Ebből következik, hogy valójában minden építészeti forma ebből az alapelvből formálódott, alakult ki. „Míg a hajlékok nem jók, semmi egyéb sem lehet jó”, írja,²³ és ezzel tulajdonképpen alárendelődik a művészet többi formája és az élet minden eleme a lakhatás kérdésének.

¹⁷ Uo. 96–119.

¹⁸ Vö. William Morris: *The Lesser Arts*. = Uő: *Hopes and Fears of Art. Five lectures delivered in Birmingham, London and Nottingham*. London 1882. 3.

¹⁹ Vö. uo. 96.

²⁰ Vö. uo. 97.

²¹ Vö. uo. 110–112.

²² Vö. uo. 113.

²³ Vö. uo. 113.

Az, amit itt John Ruskin (1849-ben) felvet, korai megnyilvánulása az építészetszichológiának, amely pár évtizeden belül a pszichológia mint új tudományág fejlődésével egy ütemben alakul. 1886-ban a *Prolegomena zu einer Psychologie der Architektur* című doktori disszertációjában Heinrich Wölfflin az építészet kifejezőerejét és lélekre való hatását tárgyalja.²⁴ Ezeknek az elméleteknek a születése azt példázza, hogy ebben a korszakban hogyan fordult a figyelem az elidegenedés kérdése felé, hogyan kapcsolták ezeket a lakozás kérdéseire, és milyen utakon próbáltak megoldásokat kínálni a fennálló problémákra. Abból, hogy az építészetnek direkt hatása van az emberek lelkiállapotára, egyenes mértékben levonható a következtetés, hogy azok a terek és épületek, amelyekben az ember az életét éli, befolyásolják viselkedését, munkájának eredményét és a társadalomban betöltött szerepét. A világ elidegenedett, mondhatnánk úgy is, hogy otthonosságát veszítette, s ezt a problémát az *otthon mint élettér* milyensége felől is érdemes lehet kezelni.

Láthatjuk, hogy a ruskini elméletekben milyen központi szerepet kap az építés, az építész, a hajlék, az otthonosság és az idegenség kérdése. Ideális világában elenyésző fontosságú az anyagi jólét, de kulcskérdés a társadalom szellemi és lelki állapota. Ez annyiban különbözik a marxista hozzáállástól, hogy Ruskin gyakorlati kérdésként kezeli az elidegenedés problémáját, ennek megoldását pedig a művészet felől való megközelítésben látja.

A 20. század folyamán, de elsősorban a második felében számos reakció született Ruskin elméleteire. Szinte konszenzussá vált, hogy Ruskin romantizmusa elavult és naiv. Fontosabb azonban olyan reakciókkal foglalkoznunk, amelyek nem ebből az irányból közelítik meg a munkásságát, hanem különbséget tesznek máig releváns problémafeltevéséi és a kivitelezhetetlennek bizonyuló vágyai között. Hauser Arnold egy még kiadatlan előadásában²⁵ elemzi és élesen kritizálja John Ruskin kézművességről vallott nézeteit. Elismeri, hogy ő volt az, aki először meglátta az ipari termelésben az *ízlés romlását*, de úgy látja, az egy az egyben marxi elidegenedéselméletet a nosztalgia köntösébe ülteti át, azzal, hogy azt képzeletben, hogy a középkori előállítási formákat újjá lehetne élesíteni és általánossá tenni. A legnagyobb hibát pedig abban látja, hogy Ruskin és követői ahelyett, hogy megkísérelték volna a *gépet* „jóra” használni és elfogadni azt, hogy a társadalmi változások során elkerülhetetlen, sőt szükséges annak használata, zsigerből elutasították, ez pedig felelőtlen romantizmus volt a részükről, és semmiféle problémát nem oldott meg. Elismeri egyúttal, hogy azok a kérdések, amelyek a 19. századi Angliában felmerültek, és Ruskint foglalkoztatták, az írás jelenében, 1965-ben is relevánsak, de egyre egyértelműbb, hogy képtelenség a kézművességet a termelés általános formájává tenni, megelégedhetünk majd tehát azzal is, ha a gépi termelés minősége idővel egyre közelebb kerül a kézműves termékek minőségéhez.

Hauser előrevetíti, hogy a probléma száz évvel annak felvetése után sem oldódik meg. Nem célozom itt Ruskin recepcióját hangsúlyossá tenni, de Hauser Arnold kritikájában e tanulmány számára legfontosabb aspektus, hogy összeveti Ruskin álláspontját Marx elidegenedéselméletével, és meglátatja azt, hogy Ruskin elmélete esztétikai jellegű. Ez az esztétikai jelleg a mindennapi élet elemeihez kapcsolódik, az életformánkhoz, a bennünket körülvevő tárgyakhoz. Ezek a tárgyak pedig vagy az emberi kéz és annak fáradtság munkája által, vagy a gépek általi

²⁴ Heinrich Wölfflin: *Prolegomena zu einer Psychologie der Architektur*. Hamburg 2016.

²⁵ *The Role of the Crafts in Education*. (1965) – a New York-i State University College által szervezett konferenciára készült írás, Hauser Arnold végül nem vett részt a konferencián. Hauser Arnold hagyatékának része. Örököseinek szíves jóvoltából használtam fel.

tömegtermelés révén jöttek létre. Ruskin és társai az igaz művészet létrejöttét a kézművesség felélesztésében látták, a középkori mintákat követve, és nem tettek különbséget művészet és iparművészet, jó művészet és jó ipar között. Egyértelmű, hogy törekvéseik utópisztikusak voltak, az ő elképzeléseik szerinti táptalajra sosem letek, és természetesen a gép és a technika kora még most, százötven évvel később is egyenes, felívelő pályán fut, szépművészet/„magasművészet” és iparművészet pedig tán soha nem állt távolabb egymástól.

Mai szemszögünkből éppen ezért érdemes átgondolni, hogy ugyanezek az elidegenedéssel kapcsolatos elméletek és meggyőződések milyen irányt jelöltek ki a képzőművészet fejlődése számára. A másik lényeges kérdés pedig az, hogy hogyan reagált a művészet az iparosodásra és az elidegenedő világra, illetve mit írnak ezzel kapcsolatban az elméleti szerzők, és találunk-e már Ruskinnál erre való utalásokat. Az elmúlt százötven év távlatából egészen világosnak tűnik, hogy a modern művészet és az avantgárd születésének gyökereire tapinthatunk ebben a modern technikával és az élet felgyorsulásával kapcsolatos ijedt, konzervatív tiltakozásban. John Ruskin és hozzá hasonló elveket valló kollegája, William Morris²⁶ írásaiban a mai értelemben vett szépművészet és az iparművészet fogalmait, sokszor egylényegűek.²⁷ Morris szerint a fénykorban ezek egyet jelentettek, és az ehhez való visszatérés az új cél.²⁸ Éppen ezért, ha a képzőművészetre vonatkozó meglátásait vizsgáljuk, azokon belül a díszítőművészetet is értenünk kell. Ellenben nem koncentrálnunk kevésbé a képzőművészetre, mint az iparművészetre, még akkor sem, ha elsősorban inkább az utóbbira fektetik a hangsúlyt, illetve éppen elveikhez igazodva minden esetben a képzőművészetre is gondolnunk kell, amikor a szépművészeteket említik, így a következő idézet esetében is: „Minden országban a kézierővel üzőtt földművelés és a szükségtelen tűzierő kiküszöbölése a művészeti iskola első feltételei. Míg ezt – előbb vagy utóbb – meg nem tesszük, a dolgok folytatódni fognak azon a diadalmas úton, ahová a szépművészetek híján, a gépek korszaka vezette őket, hogy noha Anglia megsiketül a fonóorsók bűgásától, népének nincs ruhája, hogy noha fekete a tüzelőanyag bányászásától, halálra fázik, hogy noha a haszonért eladta lelkét, éhen hal. Csak élvezzék ezt a diadalt, ha úgy tetszik, de legyenek meggyőződve róla, hogy a szépművészeteknek soha nem lesz abban része.”²⁹

Ha alaposan szemügyre vesszük John Ruskin mondandóját, észre vesszük, hogy az eddigiekhez képest merőben mást állít, vészjelző feltételezésbe bocsátkozik a jövőt illetően. Az ipar diadalának idején az emberek az alapvető szükségleteikben is hiányt szenvednek, így munkájuk terméke számukra idegen, ezek a körülmények pedig nem alkalmasak megfelelő minőségű művészet létrehozására, értékelésére. Ebben az állapotban a művészet nem részesülhet a gépek

²⁶ William Morris számára ez jelentette a kor művészetével kapcsolatos legnagyobb problémát. Ha a szépművészetek felsőbbrendű művészetek és a díszítőművészetek alacsonyabb rendűek, akkor azok a társadalmi osztályok is, amelyek ezeket művelik, felsőbb, vagy alsóbb rendűnek nevezhetők, ez pedig számára elfogadhatatlan.

²⁷ Illetve a szépművészet szó alatt iparművészetet is értenek, kivéve azt az esetet, amikor a *decorative arts* kifejezéssel élnek.

²⁸ „the all times when the arts were in a healthy condition, there was an intimate connection with in the two kinds of art;” – William Morris: *Art and Society. = Lectures and Essays by William Morris*. Boston 1993. 20.

²⁹ John Ruskin: *i. m.* 115–116, valamint angol eredetiben: „Agriculture by the hand, then, and absolute refusal or banishment of unnecessary igneous force, are the first conditions of a school of art in any country. And until you do this, be it soon or late, things will continue in that triumphant state to which, for want of finer art, your mechanism has brought them;—that though England is deafened with spinning wheels, her people have not clothes— though she is black with digging of fuel, they die of cold— and though she has sold her soul for gain, they die of hunger. Stay in that triumph, if you choose; but be assured of this, it is not one which the fine arts will ever share with you.” – John Ruskin: *Lectures on Art*. London 1904. 144.

korszakának diadalában, ugyanúgy idegenné válik önmagától, mint ahogyan a termelővé lefokozódott alkotó tőle. A mai értelemben vett szépművészet és iparművészet új fordulata fogalmazódik meg ebben a passzusban, saját látószögéből és saját borúlátó módján, de megérezve az elkövetkező változások lényegét. Nagyon hasonló módon fogalmaz 1883-ban Morris is, amikor kijelenti,³⁰ hogy ha örökké fennáll majd a meglévő gazdasági és termelési versenyszellem, a művészet (és a civilizáció is) átkozottá válik, és halálra van ítélve.

Szükségszerű, hogy az emberek életében létrejött, az iparosodás okozta változások a művészet működési mechanizmusain is változtassanak. Azok a párhuzamok, amelyek a művészet és az ipari társadalom tényei között vonhatók,³¹ vonatkozhatnak mind a művészeti alkotás tartalmára, mind a megvalósítás vagy a befogadás formáira. Nem az első alkalma ez a művészettörténetben a régi tartalmak és formák lerombolásának, de mindenképpen egyedi és kiemelt helyzet, mert ebben feszülnek egymásnak azok az erők, amelyek „a kultúra pátoszának utolsó visszfényét” az „életté való nagy átfordítással”³² szembesítették. A modern művészet a 19. század művészetének széttört egységéből³³ született, s ennek a széttörésnek a szele már a század utolsó évtizedeiben létrehozta az avantgárd mozgalmakat.

Az életté való átfordítás célja és a széttört egységhez való viszonyulás, a természettől és a régi világ formáitól való elszakadás egy eredőből kiindulva mind az idegenség iránypontjába futtatható. A képzőművészet természetes módon reflektálni kezd korának társadalmi és kulturális jellemzőire, de nem csak: átveszi és alkalmazni is kezdi azokat a mechanizmusokat, amelyek korának társadalmát működtetik. Az ipari termelés mechanizmusai is folyamatosan megmutatkoznak majd a 19. század végének és a 20. század képzőművészetében, mind az alkotás módjában (gép által létrehozott műalkotás), mind az anyaghasználatban, a tartalomban és az elért (elidegenítő, reflexív, ironikus) hatás tekintetében. Az avantgardizmus különböző formái és a modern művészet létrejöttükkel a nyugtalanságot, a távolságtartó józanságot, a *szenvtelenséget*,³⁴ de ugyanakkor a meghökkentést is, vagyis tulajdonképp az elidegenítést és az elidegenedést, az idegenséget emelik be a művészetbe. A modern művészetben a műalkotás egyik célja először az lesz, hogy kizökkentse a befogadót, illetve az, hogy folyamatosan a kizökkentés és az önmaga világába való bevonás skáláján játsszon. Az alkotó és műve közötti kötődés módjai a legtöbb esetben merőben átalakulnak, elmosódottakká válnak, fellazulnak, akárcsak az ipari termelés során a gyártó és terméke közötti kapcsolatok.

John Ruskin fenntarthatatlan konzervatív eszmeisége (vallásos hevület, historizmus, fejlődésellenesség) és utópisztikus álmodozásai tagadhatatlanok. Pierre Francastel, amikor azt taglalja, miért is lehetett olyan népszerű John Ruskin, megjegyzi, hogy az egyetlen egyszerű és lehetségesnek tűnő mód, hogy az emberiség történetében példátlan méretű gépiesedés és fejlődés kapcsán helytálló esztétikát dolgozzanak ki, az a konzervatív álláspont volt, mely az antikvitás óta uralkodott.³⁵ Szerinte Ruskin a csúfságot, de egyszersmind a fejlődést is elutasította mindennemű modernista irányzattal együtt, s ezáltal a könnyebbik utat választotta.³⁶

³⁰ Vö. William Morris: *i. m.* 35.

³¹ Vö. Arnold Gehlen: *Kor-képek. A modern festészet szociológiája és esztétikája.* Bp. 1987. 315.

³² John Ruskin: *Előadások a művészetéről.* 317.

³³ Mario de Micheli: *Az avantgardizmus.* Bp. 1965. 25.

³⁴ Vö. Georg Simmel: *A nagyváros és a szellemi élet. Válogatott társadalomelméleti tanulmányok.* Bp. 1973. 548.

³⁵ Vö. Pierre Francastel: *i. m.* 45.

³⁶ Vö. uo. 41.

Árnyaltabban kezelnie az iparosodás hozta kulturális és társadalmi változásokat nem csak elvei miatt lett volna nehéz, bizonyára a tömegeket sem szólította volna meg ilyen mértékben. Ez a makacs ellenszegülés a fejlődésnek elsősorban az idegenségnek való ellenszegülés volt, az újtól, ismeretlentől és az idegentől való félelemből táplálkozott, s olyan hangon szólalt meg, ami megérintette a kor emberét, közös félelmeket s ezáltal összetartozást is hirdetett.

John Ruskin és William Morris utópisztikus naivitása és fékező hevülete viszont paradox módon valamiféle, az elkövetkezendő száz év művészetére való nagy ívű jósló rálátással is párosult. A szépművészet és iparművészet végképp eltávolodtak egymástól. A népességrobbanásnak, a gazdasági érdekeknek és a háborúknak köszönhetően az ipar fő célja a néptömegek minél gyorsabb és olcsóbb ellátása, kiszolgálása lett, így a legkritikább esetben válhatott prioritássá a munka öröme. A művészet már abban a korban és azóta is a luxuscikkek sajátossága, a huszadik század művésze pedig valóban nem úgy jellemezhető, mint a fenséges művészet korszaka. A gépiség felívelésének és a reprodukálhatóság korának egyenes következménye, hogy a kicsinyített, reprodukált mű nem képes a szemlélőt megfelelőképpen megszólítani, s az ingerek tömegétől védekező szemlélő sem hagyja már olyan könnyen, hogy ez megtörténhessen.

Arnold Gehlen szerint az idealizmus feltétele, hogy „magában a természetben éppúgy, mint az emberben, eleve benne rejlik a tökéletességre törekvő hajlam, amely szükségtelessé teszi azt, hogy a természet igazolja önmaga létét”.³⁷ Ruskin és társai idealizmusának az ipari társadalom korában a természet önigazolásával, vagyis a tudományosság diajálával kellett szembeülnie, a művészet pedig óhatatlanul ezt az irányt követte, fokozatosan³⁸ elszakadva a polgári ideáltól. Az elszakadás tagadhatatlanul szükségyszerű volt. Az ipari termelés fölösleges tárgyak émyelő tömkelegét juttatta el a legszegényebb rétegeken kívül tulajdonképpen bárkihez, a középosztály megengedhette magának, hogy házai megteljenek olcsó műtárgyakkal, s erre egyre nagyobb igény és következképp termelés is keletkezett. „Ha igaz az, hogy a bizalmaskodás visszatetszést szül, a Művészet, vagy legalábbis amit ma annak neveznek, a bensőségesség legalacsonyabb fokára került vissza”⁴⁰ – írja a Ruskinéval egyébként szöges ellentétben álló felfogású James Abbot McNeill Whistler,⁴¹ meghatározva a művészet akkori válsághelyzetének másik okát, amely szintén az ipari termeléshez kapcsolódik, de éppen a Ruskin és társai által nem vallott, a szemléletükkel ellentétes „túlthonosítással”, pejoratívan értelmezett „bizalmaskodással” dacol a szakmaiság és a minőség rovására. A szépművészetben „a megmutatás gesztusa patetikussá és hiteltelenné vált. A festménygyűjtés ugyan még a polgárságnak az arisztokráciától átvett hagyományai közé tartozott, de a polgárság maga már nem adott olyan feladatokat a művészetnek, amelyek ellenálltak volna a szentimentálissá válásnak.

³⁷ Vö. Arnold Gehlen: *i. m.* 19.

³⁸ Uo. 38.

³⁹ „Mai szemmel még az impresszionista művészet is előkelőnek hat, noha ábrázolási módjaiban tökéletesen hátat fordított az idealizáló hagyományoknak [...]” – Uo. 38–39.

⁴⁰ Eredetiben: “If familiarity can breed contempt, certainly Art, or what is currently taken for it, has been brought to its low stage of intimacy.” – James Abbot McNeill Whistler Prince’s Hall, Piccadilly-i előadásából, 1885. február 20. – *Mr Whistler’s “Ten O’Clock”*. London 1888. 8. (Saját fordítás – H. C.)

⁴¹ Whistler történetesen John Ruskin esküdt ellensége volt, a kettejük közt zajló rágalmozási per az egyik legérdekesebb momentuma a modern művészet születésének. Whistler modern szemlélete Ruskin antikapitalista konzervatívizmussal megy szembe, de (és ez a kijelentés a két pereskedő fél szempontjából istenkáromlás lenne), ha úgy tekintünk rá, a mi jelenünk szemszögéből tulajdonképp ugyanabba a pontba futtatható össze: az, amit a 19. század életformája és művésze nyújt, idegen.

Ha mindezeket a körülményeket együvé vesszük, akkor tényleg elérkezett az idő, amikor a festészetnek meg kellett kísérelnie önmagából, vagyis végső soron „a saját művészi eszközeiből”⁴² alapoznia meg magát. Ennek legszemléletesebb példája éppen a realizmusé, amely a művészet válsághelyzetében radikális újításokkal állt elő, ahogyan Ernst Gombrich is rávilágít,⁴³ azáltal, hogy hiteles, tudományosnak tekinthető látásmódot érvényesített. Hasonlóképp emelte új szintre az impresszionizmus a szemlélet szubjektív hitelességét s a fotografikus, gépi látvány hatásának összefonódását.

Egy olyan válsághelyzetnek vagyunk tehát tanúi ezekben az évtizedekben, amely az ember világban lévő helyét és a művészet szerepét az eddigiektől teljesen eltérő módon kérdőjelezi meg. Függetlenül attól, hogy a régi formákban való elkényelmesedést vagy az új, művi erők betolakodását tartották a romlás gyökerének, a fennebb említett szövegekből is kitűnik a változás, az új, az idegenség mint központi gondolat. Freud pszichoanalízisének alapvetése és következtetése, hogy az ember nem úr még a saját háza táján sem.⁴⁴ Mivelhogy az akkor aktuális tudományos kutatások mind hasonló elveket támasztottak alá, ez a gondolatkör mélyen meggyökerezett mind a filozófiában, mind a szociológiában és a lélektanban is. Nem volt kérdés tehát, hogy éppúgy, ahogy a művészetnek, az idegenségről és otthonosságról való gondolkodásnak is új utakon kell haladnia, s ehhez önmagából kell a továbbiakban megalapoznia magát.

Industrial Society, Strangeness, Art

Keywords: industrialization, art, art theory, familiarity, strangeness, industrial revolution, John Ruskin

Technical achievements of the mid-nineteenth century, changes concerning society, technique, health and culture of the age have led artists, theoreticians and theorists of art to put a great emphasis on questioning their familiarity in the world. This is the historical moment from which we can talk about concepts of familiarity and strangeness in the same context and with the same meanings as in our contemporary culture. I will try to outline and clarify these notions in connection with the Second Industrial Revolution, most importantly through the theories of John Ruskin, in comparison with other texts from the era of the birth of modern art.

⁴² Arnold Gehlen: *i. m.* 63.

⁴³ Vö. Ernst H. Gombrich: *Művészet és fejlődés*. Bp. 1987. 113.

⁴⁴ Vagyis a tudattalanban. – Vö. Sigmund Freud: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. London 1966. 284–285.

Diószegi Orsolya

Kortárs viszonyok a művészetekben

„Nézni a folyót, mely idő meg víz,
és tudni, hogy az idő is folyó,
s hogy elveszünk mi is, mint folyó,
s az arcok is elfutnak, mint a víz.”

Jorge Luis Borges: *Ars poetica*

Tanulmányomban egy adekvát definíciót próbálok adni a *kortársiság* fogalmára, kifejtve és példákkal is szemléltetve azt. Részben művészettörténeti, művészetelméleti megközelítésben fogom a témát vizsgálni, műalkotásokat megemlítve, amelyek tükrözik a kortársiság koncepcióját. Mindezt az idő keretébe helyezve: fizikai (S. Hawking, A. Einstein), illetve filozófiai (Szent Ágoston, H. Bergson, P. Ricoeur, H.-G. Gadamer stb.) perspektívából tekintek rá az időiség problematikájára. Nem törekszem a teljességre, mind a fizikai, mind a filozófiai síkon az idővel kapcsolatos elméletek egy szeletét ragadom meg, azt a pontot (!), amit jelen pillanatok nevezünk (valóban egy pillanat a jelen?), azt a pillanatot, amikor ugyanazon a frekvencián mozoghatunk egy műalkotással, amikor kortársai tudunk lenni egymásnak vagy magunk számára, akár az emlékezeten keresztül.

Ahogy kitarul elénk a világ, ahogy megjelenik számunkra, egy olyan evidencia alakul ki bennünk, amely megkérdőjelezhetetlen, hiszen amit látok, amit hallok, amit észlelek, az a valós tapasztalat, az a primordialitás, amely a világban-benne-létemhez szorosan hozzátartozik, létem alapvetősége, az az elementáris pont, amely által képes vagyok kapcsolatot teremteni a világgal és a Másikkal. E tapasztalat, saját jelen-való-létem a test vagy egy médium által köt hozzá a világhoz, az univerzumhoz, a Léthez. A test hozza létre azt a csatornát, amely által képes vagyok megtapasztalni a világot, a Másikat, a test által vagyok képes megismerni, fölfedezni az érzések, gondolatok, fantáziák, vagyis a nem-anyagi egzisztenciák dimenzióját, ugyanakkor a testem segít nekem összekapcsolni a látható és láthatatlan szféra minden egyes rezdülését – így testi jelenvalóságom egyfajta küszöbként, határpontként is értelmezhető. Ismerem a világot, és mégsem: e paradoxonnal azt próbálok hangsúlyozni, hogy annak ellenére, hogy tudomásom van a világ anyagi jellegéről, látom a lámpát, a fákat, az ablakot, ahogyan bepárasodott vagy éppen befagyott, nem biztos, hogy képes vagyok a látás, tapintás, hallás mélyébe hatolni, kizárni úgy a világot, hogy még inkább jelen vagyok benne, úgy érzékelni a különféle rezdüléseket körülöttem, hogy nem a felület látványát ragadom meg tekintetemmel, hanem annak elemi primordialitását. És mindezek által magát a létet tapasztalom. Saját testem által vagyok képes ugyanakkor tapasztalni az időt is: bizonyos időtörések viszont mintha azt

az érzetet keltenék, mintha megrekedne az idő, és az abban a pillanatban lévő történés, mondjuk egy érzéki benyomás, egy illat a levegőben, egy puha madártoll érintése a bőrömről, egy test sűrűsödése egy másikhoz, a falevél erezetének mozgása, a lehelet, egy mély lélegzet vagy a hideg szél, ahogyan végigszalad testemen, úgy tűnik, mintha az időn kívül történne, mintha az idő kiteljesedne azért, hogy tudjuk átérezni azt a tapintást, érzést, pillantást, illatot. Ilyenkor azt érezzük, hogy benne vagyunk a történésben, jelen vagyunk önmagunk számára, benne vagyunk a jelen fázisában. Ahhoz viszont, hogy tapasztalatunk kiteljesedjen, szükség van a tárgyi leképezettségre, ahogyan a műalkotások esetében is szükség van arra, hogy egy médiumon keresztül (legyen az egy test vagy tárgy) tudjuk megtapasztalni a mű immanens létét.

De mi az idő? Parafrazálhatjuk a jól ismert Szent Ágoston-i szavakat, de joggal tehetjük föl ma is a kérdést. Ugyanis az ókortól kezdve számos időelmélet született, s ma már egészen más időfelfogással rendelkezünk, mint az előbbi korokban, mégis az idő számunkra továbbra is egy nyitott kérdés marad. Bizonyos értelemben azonban megmaradtunk a kora középkori felfogásnál, ahogyan Szent Ágostonnál megfogalmazódik: „háromféle idő van: jelen, múlt, jövő. Ki merné az mondani, hogy nincs három, hanem csak egy: a jelen – mert a másik kettő nem valóság?”¹ Platón Hérakleitoszt parafrazálja, amikor azt mondja, hogy „minden mozgásban van, és semmi sem marad változatlan”, hogy „minden létező a folyó áramlásához hasonlatos”, és „nem léphetünk kétszer ugyanabba a folyóba”. Emellett viszont Parmenidész filozófiáját is elfogadja, miszerint a változás jelenségvilága mögött egy másik világot, az időtlen ideák dimenzióját tételezi.² Nem törekszem arra, hogy bármilyen választ próbáljak adni a kérdésre, azért sem, mert úgy gondolom, az idő nem egy egyetemes, mindenkire ugyanúgy érvényes fenomén. Ehelyett az igyekezetem inkább arra irányul, hogy megpróbáljam részben szubjektív, részben objektív módon körbejárni a kortársiság témáját a művészeteken keresztül.

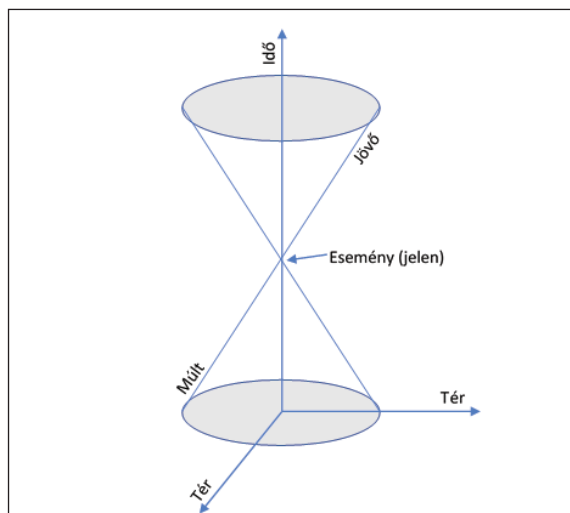
Időfizika. Időfilozófia

A 20. századi fizika (relativitáselmélet, kvantummechanika) teljesen átértelmezi az idő fogalmát, szakít a klasszikus fizika newtoni és arisztotelészi abszolút időkonceptiójával, miszerint minden esemény felcímkézhető egy *időnek* nevezett számmal, és az összes jól működő óra szerint azonos idő telik el két esemény között, és új megvilágításba helyezi az időt. Albert Einstein relativitáselmélete egészen más szempontból vizsgálja az idő fizikai aspektusait: minden megfigyelő saját órájával méri az időt, következésképpen nem beszélhetünk egy egységes időről, ugyanis nem egyformán éljük meg azt, így az idő viszonylagossá, személyes fogalomná válik.³ Fontos viszont az elején tisztázni, hogy tér nélkül nehezen tudunk beszélni az időről, ugyanis egy „most” pillanat is magában foglalja az időt és a teret egyaránt, tehát az idő nem különül el a tértől, nem független tőle, ezért helyénvaló téridőnek nevezni. Az eukleidészi háromdimenziós teret (hosszúság, szélesség, magasság) fölváltja a Minkowski-féle négydimenziós tér, amely az idővel (t) egészül ki, és ettől kezdve már nem a tértől külön egységként tekintenek rá, hanem azzal egybeolvadva, annak részét képezve. Tehát a világunk négydimenziós tér- és

¹ Szent Ágoston: *Vallomásai*. Bp. 2007. 323.

² Vö. Nyíri Kristóf: *Kép és idő*. Bp. 2011. 118.

³ Stephen Hawking: *Az idő rövid története*. Bp. 1998. 31, 147.



időbeli kontinuum $(x,y,z + t)$. Hogy nem szoktuk meg a világot négydimenziós kontinuumnak tekinteni, azon is múlik, hogy a relativitást megelőző fizikában az időnek más és önállóbb szerep jutott (az idő, mint önálló kontinuum).⁴

A mellékelt ábrán láthatjuk, a tér és idő szorosan összekapcsolódik, a jelen, a most pillanata pedig a kettő metszeténél helyezkedik el: ugyanis egy jelenbeli eseményt nem határozhatunk meg a tér nélkül, a „most” előfeltételezi az időbeli jelenlétet, de ugyanakkor a térbeli itt-létet is. A múlt és a jövő pedig egymás vetületei, folyamatos egymásra hatásként feltüntetve, mivel a múlt ugyanúgy befolyásolja a jövőt, mint fordítva.

Ahogy a múlt századi fizikában, úgy a filozófiában is újfajta időkonceptiók bontakoznak ki. Gondoljunk elsősorban Henri Bergsonra, aki szintén megtartja az ágostoni kettős időfelosztást (objektív és szubjektív idő), viszont másféleképpen értelmezi és másféleképpen különbözteti meg ezeket. Egyrészt létezik az egynemű, fizikai idő, mely elsősorban a fizikusok által használt Kant-féle szemléleti forma, melyben a jelenségek ismétlődnek, amely kiszámítható, mint például a napfogyatkozás. Ez a fajta időszemlélet a tér rendjéhez tartozik, és tulajdonképpen meghamisítja az idő tapasztalatát, térszerűvé alakítja. Ennek következtében szakít Bergson a kanti elképzeléssel, melyben az idő és tér nem összevonható, külön entitásként értelmezi őket.⁵ Másrészt létezik a teremtő idő, amelyet Bergson tartamnak nevez. Ez az idő nem mérhető (a mérés az elemek elkülönítését és térben való kiterjedését jelenti), ugyanis a mérés az időből valamilyen térszerűt alkot. A tartam nem pillanatok egymásutánja, hanem egymást kölcsönösen átható elemek szukcessziója, amelyek mindegyike összefügg a többivel.⁶ Az élőlények jelene nem egy matematikai pont, hanem több, az emlékezet által egybevont pillanatból áll: kiterjedése van, minősége, tartama. Az egész múlt él és hat a jelenben: ez a teremtő idő.⁷

⁴ Albert Einstein: *A speciális és általános relativitás elmélete*. Bp. 1978. 60.

⁵ Vö. Henri Bergson: *Teremtő fejlődés*. Bp. 1987. III.

⁶ Vö. *Filozófia*. Szerk. Boros Gábor. Bp. 2007. 978–979.

⁷ Vö. Henri Bergson: *i.m.* 7.

Paul Ricoeur időfilozófiájában is megjelenik ez a kettős struktúra, a *világ ideje* (temps du monde) és a *lélek ideje* (temps du l'âme) kifejezésekkel megjelölve.

W. Dilthey szerint az idő a jelenben töltődik fel realitással, a jelen viszont soha nem tiszta jelen, ugyanis mindig magában foglalja annak az emlékezetét is, ami éppen jelen volt, illetve annak képzetét is, ami jelenné fog válni. A múlt és a jövő tehát a jelenben kibontakozó élet részei, és egyik sem bír semmiféle jelenen kívüli realitással.⁸

Heidegger ide vágó időszemléletének itt csak bizonyos elemeit emelhetjük ki. Nála is megvan a kétféle idő: a *lefutásként* értelmezett természeti-fizikai idő, illetve az *előrefutásként* értelmezett autentikus idő. Filozófiájának egyik jelentős és központi kifejezése a jelenvalólét, a lehetőségeket magában hordozó lét, amely nem egyszerűen az időben van, hanem maga az idő. Autentikus időisége a jövőben rejlik, abban a végső lehetőségben, hogy előrefut saját elmúlásához. Ebben az előrefutásban „van időm”, az idő az enyém, s én annyi és addig vagyok, amennyivel és ameddig rendelkezem vele, vagyis magammal. Tehát én magam vagyok az idő.⁹

Minden újszerű teória ellenére azonban a lineáris időszemlélet, az események egymás utáni fölraggatása a hétköznapi életben ugyanúgy megmarad: gondoljunk saját magunkra, akik úgyszintén ebben a rendszerben gondolkodunk. Pedig miért ne gondolhatnánk el az időt burokként (ebben az esetben már fölmerül a térrel való azonosítása), ahol a három időfázis egybevonódik, ahol a jelenem egyúttal a múltam és a jövőm is, vagy egyszerűen egy érzetként, amelyet belső tapasztalati mezőnkben érzékelünk.

A műalkotás idő- és térbeli leképezettsége

Hans-Georg Gadamer játékként közelít a műalkotáshoz, szerinte a műalkotás nem tárgy, igazi léte abban áll, hogy tapasztalattá válik, amely megváltoztatja a tapasztalót.¹⁰ A játék során, mely a szemlélő és a műalkotás között jön létre, kialakul egyfajta kapcsolat, egy kölcsönös mozgás, amely által a kontemplatív szubjektum megtapasztalja a műalkotás mibenlétét, vagy csupán annyit, amennyit megmutat önmagából a mű, amennyit az egyén képes befogadni belőle. A játék tulajdonképpen részben imaginatív, részben pedig valós cselekvés: a fantáziában születik, tehát fiktív, és a realitásra vetül rá, egy valós térben, az óra szerinti, illetve a belső idő *játéka*ként. A játéknak s így a műalkotásnak is, az önmegmutatás a lényege: „a játszott játék az, ami a megmutatás révén megszólítja a nézőt, mégpedig úgy, hogy „a néző a szemléléshez szükséges távolság ellenére is hozzátartozik”.¹¹ Ahhoz, hogy szemléljünk egy műalkotást, egyfajta távolságra van szükség, ez viszont hozzátartozik a folyamathoz, nem választható le erről. A megmutatás kapcsán: az összes művészet létmódja a megmutatkozás – önmegmutatkozás –, mely által a műalkotás kitárulkozik, feltárul a néző számára.

Egy műalkotás szemlélése során több időtípust ragadunk meg: részben figyelembe vesszük a fizikai időt, de nem kerülhetjük meg a történelmi időt sem. Akkor, ha a történetiséget keressük benne, ha egy korszakhoz társítjuk, ha behelyezzük az idő kontinuitásába, ha úgy tekintünk rá, mint egy múltba vetett műre, és próbálunk fogalmat alkotni róla, avagy földidézni valamit

⁸ Vö. Veress Károly: *A nemzedékváltás szerepe a kultúrában*. Kvár 1999. 184.

⁹ Vö. uo. 191.

¹⁰ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Bp. 2003. 134.

¹¹ Uo. 148.

ezáltal saját magunk számára, történelmi szempontból tekintünk rá. Nietzsche ezt a típusú embert történelmi embereknek nevezi. Azokról van szó, akik a múltba vetik tekintetüket, akik azt hiszik, hogy a létezés értelme a létezés folyamatában jut napvilágra, és visszafele csak azért tekintenek, hogy megtanulják érteni a jelent és hevesen vágnyi a jövőt.¹² Egy műalkotás tudományos vizsgálata is ebbe az egyenemű időbe helyezi bele a művet, ezáltal szintén eljutva oda, hogy nem a mű lényegiségét ragadjuk meg, hanem egy felszínes fizikai jelenlétet. Holott a mű (egy festmény) tulajdonképpeni ideje nem egy korszakban elhelyezett pont, hanem egyrészt az a belső, személyes idő, amelyet a mű és a befogadó teremt meg egy bensőséges viszonyban. Másrészt pedig az alkotás ideje, amely során létrejön maga a mű, és önmagába lehel az időtlenséget. Ez az a – Bergson szavával élve – teremtő idő, melyben megszületik a tulajdonképpeni alkotás. Ugyanis egy mű nemcsak a térben játszódik le (gondoljunk egy mozgásművészeti darabra), hanem az időben is, és nem csupán a fizikai téridőben, hanem ugyanúgy, egy belsőidő-dimenzióban is. Ahhoz, azonban, hogy szemlélni tudjuk, a térre és időre egyaránt szükségünk van. Az idő alkotja meg a formákat, mozgásetűdöket, az idő által érik meg egy mozdulat, maga a mű.

Figyelmet érdemel az időnek, hogy egyfajta időtlenséget kölcsönöz a műalkotásnak azáltal, hogy megmarad saját időszerepe, saját belső ideje: külső szemmel tekintve mondhatjuk azt, hogy egy adott festmény már nem releváns, nem korhű, a belső idejét azonban megőrzi. Tehát egyfajta örök jelen élménye érvényesül. Az ilyen jellegű festmények, melyek a külső idő előrehaladtával sem veszítik el érvényességüket, olyan intenzív, erőteljes belső mondanivalóval, tartalommal, „lélekkel” rendelkeznek, melyek nem avulnak el. Jorge Luis Borges argentin író, költő, filozófus egyik esszéjében (*Az örökkévalóság története*) is megjelenítődik, hogy az örökkévalóság a jelen-múlt-jövő egyidejűsége. Írása során Plótinoszra is hivatkozik, aki *Enneádész* című munkájában kijelenti, hogy előbb az örökkévalóságot kell megismernünk, mivel az az idő mintája, őstípusa. Platón *Timaioszában* pedig azt olvashatjuk, hogy az idő az örökkévalóság mozgó képe.¹³ Ebben az értelemben, ha a műalkotás egy örökkévalósággal felruházott, ez azt jelenti, hogy egy biztos pontként szolgál, egy időfeletti aspektust birtokol. Platón az ideák viláágának nevezi ezt.

Egyes kultúrákban is előfordul, hogy valamilyen formában próbálják megtartani az időt: a vallási, társadalmi szerep mellett a halotti maszkok, a múmiák vagy a test konzerválása a folyó idő elleni küzdelemként is értelmezhető: az elmúló, elenyésző testet helyettesíteni egy marandó képpel, mely a hátramaradottak körében ettől fogva a halottat képviselte. A halotti maszk megmunkálása jelenbeli tevékenység, mely arra irányul, hogy a múltbeli személy jövőbeli szerepet játszasson. Az emlékeinkben élő múlt és az elképzelt jövő jelenbeli összekapcsolása folyamatos, állandó lelki feladat.¹⁴

Hans-Georg Gadamer a műalkotások időbeliségével kapcsolatosan fölteszi a kérdést, hogy miféle időbeliség az, amely az esztétikai létet jellemzi? A következőképpen válaszol rá: „ezt az egyidejűséget és jelenbeliséget általában az esztétikai lét időtlenségének nevezik”.¹⁵ A műalkotás létét is egyidejűség jellemzi, ez az egyidejűség viszont nem az esztétikai tudat szimultaneitása, ugyanis ez azt jelenti, hogy különböző esztétikai élménytárgyak együtt vannak

¹² Friedrich Nietzsche: *Korszerűtlen elmélkedések*. Bp. 2004. 103.

¹³ Jorge Luis Borges: *Az örökkévalóság története*. Bp. 2009. 119.

¹⁴ Vö. Nyíri Kristóf: *Kép és idő*. Bp. 2011. 137.

¹⁵ H-G. Gadamer: *i.m.* 153.

jelen egy tudatban. A műalkotás egyidejűsége pedig azt jelenti, hogy valami, ami megmutatkozik nekünk, bármennyire távoli eredetű is, megmutatkozásában teljes jelenlétre tesz szert.¹⁶

Ezzel a gondolattal már előrevetődik a következő fejezet lényegi mozzanata.

Kortársiság

A kortársiság problematikáját először a kultúra fogalmán keresztül fogom megragadni és azután térek rá a konkrét műalkotásokra.

A kultúra vagy *agricultura* fogalma kezdetben a föld megmunkálására, művelésére korlátozódott, ebből bontakozott ki idővel a *cultura civis vitae*, vagyis a polgári élet kultúrája, a nyers, természeti állapotból való kiemelkedés. Önmaga számára hozza létre, alkotja meg a kultúra mindazt, ami rögzül, ami lecsapódik, ami áthagyományozódik. A kultúra azonban nemcsak az egyén állapota, hanem a közösség is, amelyet formál. Herder szerint a kultúra teszi az embert humánussá, ugyanis olyan specifikus létminőséggel ruhazza fel, amely a vad, természeti állapotra nem jellemző. A kultúra az, amely révén kifejlődik az ember létállapota, illetve önszemlélete.¹⁷ A 18. század végén a kultúra szó szinonimájaként elterjed a *Bildung* (képzés) kifejezés, amelyet Gadamer – beépítve a saját filozófiájába – ilyenformán definiál: a képzés „azt a sajátos módot jelenti, ahogyan az ember a maga természetes adottságait és képességeit kiképzí”.¹⁸ A képzés folyamatos önkifejlesztés, melynek eredménye nem valami rajta kívüli állapot létrejötte, hanem önmagát belülről folytonosan építő folyamat. Tulajdonképpen egy belső átalakulás, amely által az egyén teljesebb valójához jut el.¹⁹

A kultúra fogalmához szorosan hozzákapcsolódik az idő fogalma is, ugyanis az ember nem rendelkezik „veleszületett” időérzéssel, fogalmait, gondolatait az időről és a térről az a kultúra alakítja ki, amelyben él. A különböző kultúrák időkonceptiói teljesen eltérőek lehetnek. A saját életünkben az idővel kapcsolatos támpontokat abban a kultúrában, illetve társadalomban találjuk meg, amelyben élünk.²⁰

A kulturális tapasztalat olyan hermeneutikai fogalmakkal is összekapcsolható, mint a hatástörténet elve, amely szerint a jelen tapasztalatában jelen van a múlt is, de nem eszközök formájában van jelen, hanem hatásként, amely nem választható le rólunk. A hagyománytörténet nem hagyatékot jelent, amit a múlt ránk hagyott, hanem egy dialogikus viszonyt, párbeszédet a múlttal. A múlt tulajdonképpen általunk is történik, dialógusszerűen kapcsolódunk hozzá, ezáltal pedig egyfajta kortársi viszonyt is ki tudunk alakítani.

A műalkotásokkal való párbeszéd, dialógus is egyfajta kortársi viszonyt bontakoztat ki, ugyanis a befogadó, illetve a mű horizontja találkozik, egybeolvad. A hermeneutika ezt a jelenséget horizontösszeolvadásnak nevezi. E találkozás által nemcsak a műalkotást tudom mélyrehatóbban szemlélni, hanem önmagam is képes vagyok jobban megérteni e dialektikus játék során. Gondoljunk például egy konkrét műre, a szerb származású Marina Abramovič *Lips of Thomas* című performance-ára. A művész meztelenre vetkőzve a terem hátsó felében

¹⁶ Vö. uo. 157.

¹⁷ Vö. Veress Károly: *i.m.* 19.

¹⁸ H.-G. Gadamer: *i.m.* 31.

¹⁹ Vö. Veress Károly: *i.m.* 23.

²⁰ Vö. Veress Károly: *i.m.* 177–178.

egy férfi képét függesztette ki és egy ötágú csillagot rajzolt köré. A teremben, egy megterített asztalon egy üveg vörösbor, egy kiló méz, egy kristálypohár, egy ezüstkánál és egy korbács volt. Abramovič leült az asztal mellé, kikanalazta a csupor tartalmát, majd a bort kitöltötte a kristálypohárba, és lassú kortyokban megitta. Amiután elfogyasztotta az üveg bort, kezével összetörte a poharat, melynek következtében elkezdett vérezni. Ezután fölállt, hátat fordított a fényképeknek, és borotvapengével egy ötágú csillagot metszett a hasára. Ezt követően megragadta a korbácsot, letérdelt, és ütni kezdte magát. A korbács véres csíkokat ívelt a hátára. Ezután széttárt karokkal ráfeküdt egy jégtömbökből épített keresztre. A plafonra egy hőszűrő volt rögzítve, amely a hasára fújta a meleg levegőt. A húsba metszett csillag a forróság hatására vérezni kezdett – a művész mozdulatlanul feküdt: egyértelmű volt, hogy a performance addig tart, ameddig a hőszűrő föl nem olvasztja teljesen a jeget. Harminc percen át feküdt így, amikor a nézők egy része már nem bírta tovább, odasiettek, felemelték és kivitték a művészt. A kétórás performance ezzel az aktussal ért véget.²¹ A performance olyan bizonytalan, borzongó, kellemetlen helyzetbe hozta a nézőt, melyben úgy tűnt, érvényüket veszítik a műélvezet eddigi, konvencionális formái, normái. Ugyanis egy képtár látogatása során a szemlélő ahhoz van szokva, hogy bizonyos távolságból szemléli az alkotást, mindenfajta testi kontaktust kiiktatva, mivel tudja, hogy tilos hozzájuk érni. A színházi előadások esetében is tudja, hogy a gyilkosság, amit eljátszanak, csupán mímelés, nem valós cselekvés. A hétköznapi életben viszont teljesen más szabályokkal szembesülünk. A performance során e két aspektus összemosódik, a néző elbizonytalanodik, nem tudja, hogy beavatkozzon-e a cselekménybe, és tönkretégye a *műalkotást*, vagy hagyja a művészt szenvedni, mert ugyan mégiscsak egy galériában történik a performance. Olyan helyzetet teremtett ezzel a művész, melyben a néző a művészet és az élet normái, szabályai, esztétikai és etikai posztulátumok között őrlődik.²² Azok a műalkotások vagy előadások, amelyek során a szemlélő nem csupán kívülről tekint rá, hanem önmaga is részese annak, amelyben aktívan részt vesz, vagy valamilyen szerepet vállal benne, sokkal szorosabb kapcsolat alakul ki, sokkal érzhetőbbé, átélhetőbbé, ember-közelibbé válik, mintha csupáncsak egy piederstálról tekintenénk rá egy múzeumban.

A kortársiség, úgy gondolom, ebben ragadható meg: amikor tulajdonképpen *benne vagyunk* egy műben, legyen az festmény, performance, mozgásművészeti előadás, színdarab, zenei mű vagy egy próza, vers. A *benne levés* jelentheti azt, hogy konkrétan részesei vagyunk a műnek, a műben levő történésnek, jelentheti azt, hogy egy festményt szemlélünk, vagy verset olvasunk rendhagyó módon, amikor horizontunk találkozik, és áthatja egész lényünket, tehát egy párbeszédet alakítunk ki vele. Hétköznapi szóhasználatunkban is létezik az a kifejezés például, hogy „kortársunk Shakespeare” – ami azt jelenti, hogy olvassuk a reneszánsz angol író, költő valamely szonettjét vagy drámáját, vagyis időben egy igen távoli alkotást, viszont azáltal, hogy olvassuk, megtapasztaljuk korának jellegzetességeit, kortársi viszonyt alakíthatunk ki. Ezt fejezi ki a különidejű egyidejűség.

Ugyanúgy, mint egy műalkotás kapcsán, kortárs lehetek saját magam számára is, ha képesek vagyunk egy dialogikus viszonyt kialakítani önmagammal, amikor beszélni tudok magammal, avagy kortársam lehetek partneremnek is a párbeszéd során, és mégsem, mivel ő egy másik *világ* részese, más időstruktúrával és térérzékeléssel. Ebben az értelemben két szubjektum nem lehet

²¹ Vö. Erika Fischer-Lichte: *A performativitás esztétikája*. Bp. 9.

²² Vö. uo. 11.

kortársa egymásnak, mivel nem *azonos világban élnek*, és minden tapasztalásnak megvan a saját belső, egyéni, személyes ideje. Saját világszemléletük szempontjából tehát nem nevezhető kortársnak, csak akkor, ha párbeszéd alakul ki, és ezáltal beleolvadnak egymás tapasztaláiba. Említettem már, hogy a műalkotások esetében is így történik, de ahhoz, hogy eljussunk a párbeszédhez, először meg kell tapasztalnunk a művet, mint tárgyat, ehhez pedig hozzájárul saját testünk léte is. Tulajdonképpen a test észlelései, képességei nyitják meg a világunkat, ezáltal értjük meg azt: ebben az értelemben a test egyszerre megértő test és egzisztenciális modalitásunk, és azért tudja megismerni, értelmezni a világot, mert ki van téve neki. Annak ellenére, hogy mindent a testünk által észlelünk, a testi észlelés nem fog át mindent: ugyanis nem látja, nem észleli önmagát, viszont azért tud észlelni, mert maga is szituált, ki van téve a látványnak, a hangnak, az érintésnek, az észlelés univerzumának. A test észlelései többnyire kinesztetikus aktivitásokhoz kötődnek: a szem, a fej mozgása hozzátartozik a látáshoz, a kéz mozgása a tapintáshoz. Ha zajt hallok, vagy valami villanást észlelek, képes vagyok fölkapni a fejem, hogy halljam, lássam a forrást, körbejárok egy tárgyat, hogy lássam minden oldalát, stb. Mindeközben, míg a tárgyakat érintem, önmagamat is tapasztalom. A testem nem csupán önmagam konstituálása a megismerés aktusában, hanem egyszerre önészlelés és külső észlelés együttes tapasztalata. E megismerő test én magam vagyok.²³

Amikor egy tárgyat látunk, akkor azt vagy a vizuális mező margóján birtokoljuk és fixírozhatjuk, vagy ténylegesen reagálhatunk a tárgy felhívására, és így fixírozzuk. Amikor fixírozom, lehorgonyozom magam benne a tárgyban, és a belsejéből folytatom azt a kutatást, ami az előbb a tárgy fölé helyeződött. Egy tárgyat látni tehát azt jelenti, hogy belehatolni, a mélységeiben kutatni, fölfedezni, belakni a tekintetemmel, és onnan ragadni meg az összes többi.²⁴ Bármikor elfordulhatok tőle, eltekinthetek, megszakíthatom ezt az aktust, bármikor elhagyhatom, és egy másik tárgy felé fordulhatok. Egy más perspektívából a tárgy csak akkor tárgy, ha eltávolodhat, és el is tűnhet a látómezőmből. Jelenléte tehát olyan típusú, hogy távollét nélkül nem állhat elő. A tárgyak esetében is csupán az egyik oldal tárul föl elénk, a többi rejtve marad, viszont rendelkezem azzal a képességgel, hogy körbejárhatom, meg tudom választani, hogy melyik oldala jelenjen meg.²⁵

Az észlelés tehát összekapcsolódik testi mivoltommal, ugyanis az észlelés nem más, mint a ház látása, a hideg érzékelése arcomon vagy a fájdalom a karomban. Az észlelés viszont nem lehet biztosabb, mint maga az észlelt dolog, azért, mert minden észlelés motiválva van az észlelt által: a meleg észlelést motiválja a napsütés az arcomon, a fájdalmat az ütés, a vörös látványát magának a színnek a ragyogása, amit csak látni lehet, mivel soha nem tudnám a vörös vöröslését gondolatilag konstruálni. Látni azt jelenti, hogy valamit látni, azaz a tekintetem ráirányul valamire (intencionalitás), egy festményre, egy emberre, egy érzékre. Látni egy vörös felületet azt jelenti, hogy látni a vöröset léte aktivitásában. Amit látok, ahogyan látom, kétségbevonhatatlan; ami kétségbe vonható az a gondolat, amit kialakítok a látott felületről. A szín észlelése, ahogy egy adott helyen, egy adott formában megjelenik, mindig többet tartalmaz az elgondolhatónál, elképzelhetőnél: *transzcendál, kivet önmagamból*. A vörös látása tulajdonképpen maga a realitásra, a világra való nyitottság. Az észlelésben megragadható transzcendencia

²³ Vö. Vermees Katalin: *A test éthosza*. Bp. 2006. 42.

²⁴ Vö. Maurice Merleau-Ponty: *Az észlelés fenomenológiája*. Bp. 2012. 89.

²⁵ Vö. uo. 112.

saját létem mozgása: szimultán kontaktus vagyok önmagam, illetve a világ létével; testiségem tapasztalata maga ez az érintkezés.²⁶

A testi lét világra nyílás, a saját testem kitesz a világ elé.²⁷ Ebben a világra való nyílásban tapasztalom meg a Másikat, pillantásában, tapintásában, a másik mozgásritmusába ívelve, együtt rezonálva, itt történnek a találkozások, az érintkezések, súrlódások, itt megy végbe a kommunikáció, a tapasztalat, az egymásra való ráhatás. Ebben az aktusban vagyok képes kortársi viszonyba lépni egy műalkotással, egy másik emberrel vagy saját magammal. A másik mozgása (legyen az ember vagy akár egy festmény) invitálja a testem: „testem által ragadom meg a Másikat, mint ahogy testem által észlelem a *dolgokat*.”²⁸

M. Merleau-Ponty művészetről írt esszéjében (*A szem és a szellem*) hangsúlyosan szemlélteti a test és a művészet, az alkotói folyamat összefonását, ugyanis a festő a „testét hozza”, idézi Valérytől. Igen, ahhoz, hogy lássunk egy műalkotást, legyen az objektum (rendelkezzen tárgyi leképezettséggel) vagy előadói jellegű (performance, színház), a test által jut el hozzánk (a festő megfesti, a performer teste által közvetíti). „A festő, miközben saját testét a világnak kölcsönzi, a világot festménnyé változtatja. Ahhoz, hogy ezeket a transzszubsztancializációkat megértsük, vissza kell találnunk a működő, valóságos testhez, amelyik nem a térnek egy darabja, nem egy funkcionyaláb, hanem a látás és a mozgás összefonódása.”²⁹ Ahhoz, hogy megértsük a műalkotást, először saját testünket kell fölfedeznünk, annak elemiségét, ös-jellegét, megszabadítva minden előítélettől és mindentől, ami rárétegződött, és pusztá egzisztenciájában kell rátalálnunk. Ha ez megvan, a mű lényegiségét is képesek leszünk megtalálni. Úgy érzem, erről beszél Merleau-Ponty, amikor „valóságos testet” említ, vagy a művészetekre levetítve, Cézanne, amikor kijelenti, hogy a valóságot kell megfesteni, nem azt, amit elképzélünk, vagy amit gondolunk. Abba a valóságba akar behatolni, amely sosem változik, és ezt próbálja rögzíteni festményein, gondoljunk például a Montagne Sainte Victoire-t ábrázoló festményeire, ahol a kollázsszerűen elhelyezett ecsetvonásokból felépített kompozíció jól reprezentálja az elméletét. Merleau-Ponty a továbbiakban megjegyzi, hogy „az emberi test akkor áll elő, amikor látó és látható között, érintő és érintett között, egy szem és egy másik között létrejön egy bizonyos összefonódás, amikor kipattan az érzékelő-érezhető szikrája, amikor lángra kap a tűz”.³⁰ Akkor tudom átadni magam egy műalkotásnak, amikor megszűnik minden határ a mű és én között, amikor egybefonódunk, és ezáltal mi is *benne vagyunk* a folyamatba, mert egy festményt vagy egy performance darabot nem úgy nézek, mint egy tárgyat, mereven, hanem tekintetem úgy bolyong rajta, „mint a Lét fénykoszorújában”. Nem a képet látom, hanem a képpel látok.³¹

A művészet nem egy konstrukció, nem valami fantáziadús viszonyulás a külvilághoz, hanem mélység. „A festői mélység [...] nem tudni honnan, egyszer csak előkerül, s elhelyezkedik, kicsírázik a hordozóanyagon. A festő látása már nem kívülre vetett pillantás, nem csupán a világgal létrejövő fizikai-optikai kapcsolat. [...] a festő az, aki a dolgokban megszületik, mintegy a koncentráció révén a láthatóból önmagához megérkezve, és a festmény végül is csak azzal a

²⁶ Vö. Vermes Katalin: *i.m.* 40.

²⁷ Vö. uo. 45.

²⁸ Uo. 47.

²⁹ Maurice Merleau-Ponty: *A szem és a szellem*. = *Fenomén és mű*. Szerk. Bacsó Béla. Bp. 2002. 55.

³⁰ Uo. 56.

³¹ Uo. 57.

feltétellel vonatkozik valamire az empirikus dolgok közül, hogy mindenekelőtt autofiguratív, csak úgy láttat valamit, hogy közben semminek sem a látványa, mintegy felhasítja a dolgok bőrét, hogy megmutassa, hogyan lesznek a dolgok dolgokká és a világ világgá.³² A művészet tehát ugyanazt, a profán szem számára rejtett valóságot próbálja láttatni, mint ahogyan a test is ugyanazt az elemiséget próbálja felfedni önmagában, mely elzáródik. (Posztmodern társadalmunkban a szimuláció az a jelenség, amely mindezek fölé emelkedik, és egy látszatvalóságot hoz létre, teljesen elfedve mindazt, amiről Merleau-Ponty beszél.)

Tehát testünk által tapasztalunk meg egy műalkotást, melyet először csak *körbejárunk*, megismerünk, és csak azután próbáljuk megragadni annak mélységét, úgy, hogy beleolvadunk a mű horizontjába.

Mindezekből következően a kommunikáció révén vagyunk képesek kialakítani egy kortársi kapcsolatot, a kultúra pedig egy ilyen kommunikációs forma (amiről Edward T. Hall *Rejtett dimenziók* című kötetében is beszél), amely nemcsak a hagyomány által képes megszólítani, hanem saját magunk által. A műalkotás önmaga létén kívül azt is szemlélteti, hogy egy adott kultúra hogyan viszonyul az időhöz. Bármennyire is történeti adottságként jelenjen meg, s ekképp mint a tudományos kutatás lehetséges tárgyára az érvényes rá, hogy mond valamit nekünk, mégpedig úgy, hogy közlése soha nem meríthető ki fogalmilag. Ugyanígy a történelem tapasztalatára is érvényes az, hogy a történelmi kutatásnál az objektivitás ideálja csupán az egyik, másodlagos jelentőségű oldala a problémának: „miközben éppen az teszi világossá a történeti tapasztalat kitüntettségét, hogy benne állunk a történésben, annak tudása nélkül, hogy mi is megy végbe velünk, és csak visszatekintve értjük meg, hogy mi történt. Ennek felel meg, hogy minden újabb jelennek a történelmet újra kell írni.”³³ Ezért van az, hogy egy műalkotást minden korban másként értékelnek és értelmeznek. Ugyanis a múlt más módon bontakozik ki magunk számára, mint például szüleink számára.

Azáltal, hogy megértünk egy kultúrát, jelen vagyunk bene, s így benne vagyunk a történetiségben is. Azáltal, hogy megértünk egy műalkotást, megismerjük, *beleolvadunk*, válunk kortársakká vele, együtt mozogva az időben. Úgy, ahogyan ezt egy másik Jorge Luis Borges-versrészlet kifejezi: „Az űr-időt sejtem meg a homok / láttán: a történelmet, amelyet / tükrök közé zárt az emlékezet, / vagy azt, amit a Léthe elmosott.” (*El reloj de arena*)

Contemporane Relations in Arts

Keywords: contemporaneity, time, artwork, experience, simultaneity, present, objective and subjective time

My essay is about the exploration the topic of contemporaneity. I try to formulate an adequate definition for the concept of *contemporaneity*, and to explain it, expand it, and exemplify it afterwards.

I will investigate the topic partially from the point of view of art history and art theory, mentioning as examples arts that reflect the concept of contemporaneity.

All of this are placed in the frame of the time: I will look at the problematics of time from the perspectives of physics and philosophy. I am not trying to achieve an overall view, I am presenting only the segment of the time theories which have as main topic the segment of time named the present, the point, where we can be on the same frequency with the work of art, where we can become contemporaneous with them either for each other, or for ourselves.

³² Uo. 70.

³³ Hans-Georg Gadamer: *Szöveg és interpretáció. = Szöveg és interpretáció.* Szerk. Bacsó Béla. Bp. 1990. 19.

Karácsonyi Zsolt

Jelenlét és ismétlődés a televízióban

A televízió és annak különböző műfajokhoz tartozó műsorai az elrejtettséget és el-nemrejtettséget gyakorta mutatják fel egyidejűleg, mégpedig úgy és olyan mértékben, hogy e kettőség felbukkanása a televízió médiumának belső, szerkezeti sajátosságaként is meghatározható, egy olyan láttatott, megjelenített világ sajátosságaként, amelyben a „legtöbb dolog ismerősnek tűnik számunkra, holott nem ismerjük igazán”.¹

A televízió a folyamatos ismétlődések által képezi meg saját intenzívebb jelenlétét, az ismétlődés által kíván ismerőssé válni, önmagából termeli újra önmagát.² Ez az a módszer, amely által saját valóságformáló erejét növelni képes. Egyszerű, tömör, minél általánosabb és lehetőleg minél szélesebb befogadói sávnak szóló, képsorokba sűrített történeteket mond el. A kérdés csupán az, hogy a valóságot sugározza-e felénk, vagy ellenkezőleg, eltakarja a valóságot, éppen a valóság szemünk előtt kavargó szemcséi, töredezett részlemei által.

Az egyik első kérdés, hogy miért is van szükségünk televízióra, miért van szükség egyáltalán tömegkommunikációs eszközökre, ezekre a protézis jellegű technikai vívmányokra.

A tömegkommunikációs eszközök korszakát három nagyobb egységre bonthatjuk. Az első a gutenbergi találmánnyal veszi kezdetét, és a sugárzott médiumok hajnalával ér véget, a huszadik század első felében. E korszak fő jellemvonása, hogy tömegesen sokszorosított médiumokról beszélünk, könyvekről és elsősorban napi sajtótermékekről. E sajtótermékek még a korábbi korszakokhoz hasonló módon – tükrözik a világot, nem az az elsődendő céljuk, hogy valóságot formáljanak, hanem véleményt. A 19. század második felére kikristályosodó, a polgári sajtót jellemző elvrendszer szerint a sajtó célja a vélemények formálása, tehát esetében még egy szolgáltatás jellegű tevékenységként határozható meg a sajtó világa. Az információgyártás és információeladás korszaka a tömeg megjelenésével kezdődik.

A tömegkommunikáció alapjainak a lefektetéséhez, elsősorban tömegre volt szükség, és ez a tömeg a 19. század végén kezd egyértelműen hírt adni magáról, ahogy erről Ortega y Gasset is ír *A tömegek lázadásában*, abban a pillanatban, amikor a tömeg fogalma valamiféle minőséget is jelölni kezd: „ami korábban merő mennyiség volt – a sokaság – most egyfajta minőségi meghatározássá válik: ez közös tulajdonság, aminek nincs társadalmi meghatározottsága, az embert jelenti, amennyiben nem különbözik a társaitól, hanem egy általános típust ismétel meg.”³

A tömegkommunikációs rendszerek által létrehozott termékeket a Gasset által megrajzolt „tömegember” azért is tudja olyan nagy mennyiségben fogyasztani, a fogyasztás aktusát újra és újra

Karácsonyi Zsolt (1977) – szerkesztő, óráadó tanár, doktorandus, BBTE, Kolozsvár, kzstvkzs@gmail.com

¹ Rüdiger Safranski: *Mennyi globalizációt bír el az ember?* Ford. Györfly Miklós. Bp. 2004. 66.

² A televízióra, mint tömegmédiumra is érvényes Niklas Luhmann kitétele: „rendszerként reprodukálja önmagát”. – Niklas Luhmann: *A tömegmédia valósága*. Ford. Berényi Gábor. Bp. 2008. 116.

³ José Ortega y Gasset: *A tömegek lázadása*. Ford. Scholcz László. Bp. 2001. 8.

megismételni, mert „nem nyomasztja, hanem nagyon is kedvére van, hogy másokhoz hasonlóan érzi magát”.⁴ A tömegkommunikációs rendszerek pedig éppen ezt, a hasonlót adják el neki.

A tömegemember tulajdonképpen saját magát vásárolja meg, a tömegememberhez illeszkedő termékek a tömegemember vonásait idézik, és ha felfedezi azokat, kész áldozni is értük, a televíziós műsorfolyamban önmagát szemléli vágyakozva, kellőképpen nárcisztikus módon, ahogy erre Marion is felhívja a figyelmet.⁵ Jean-Luc Marion könyvéből kitetszik, hogy a tömegemember, a tévéműsor állandó fogyasztója, a közép, avagy a peremhelyzetűek kulturális síkján elhelyezkedve sajátos tudatállapotban is van, hiszen legalább a műsor megtekintésének idejére hatalmi pozícióban helyezkedik el. Mert egyedül van,⁶ és egyedül uralja a világot amolyan „mozdulatlan, örök mozgató”-ként. Nem csupán lát mindent, de irányítani is képes a televízió képernyőjén zajló folyamatokat (a távirányító gombjától az sms-ben leadott szavazatig terjedő sávban mindenképpen). A tömeg tehát, legalábbis látszólag (számtalan egyedüllét összességéként): átveszi az irányítást. Jelenléte önmaga által határozódik meg. Természetesen csak addig, amíg a technikai protézist, vagyis a televíziót működésben tartja – ezért nem csupán uralja a televíziót, de az is uralja őt. Vagyis az ember protézishasználat közepette maga is a gép, a távolba látó gép része lesz.

Azonban nem elég egyértelmű, miként is lehetséges e függő viszony létrejövetele.

Ahogy Ortega y Gasset megfogalmazza, a tömeg nem más, mint „a sajátos kvalifikációval nem rendelkező egyének halmaza”. Tömegben tehát ne értsünk – se kizárólag, se elsősorban – „munkástömeget”. A tömeg az „átlagember”.

Az átlagember, ellentétben a kisebbséget képező átlagon kívüliekkel, akik „sajátosan kvalifikált egyénekből vagy csoportokból”,⁷ állnak, nem rendelkezik „kvalifikációval”, vagyis értékelhetőséggel, hiszen „sajátossággal” sem bír. Tulajdonságok nélküli, és éppen ezért e tulajdonságok nélküliséget kívánja megfelelő csomagolásban újra és újra elfogyasztani.

A televízió célja, hogy könnyen felismerhető és gyorsan fogyasztható legyen, megbízhatóan újra és újra ugyanazt hozza egyező vagy legalább hasonló csomagolásban. Ezért volt lehetséges már a folytatásos sorozatok egyik ösében, a Dallasban is, hogy az egyik szőke szereplőt kezdetben egy szőke színésznő alakítsa, majd később, a filmbéli visszatéréskor egy másik. Kétségtelen: az Erzsébet-kori színház konvenciói érvényesülnek itt, mely színházi forma

⁴ Uo. 9.

⁵ „A kukkolót kizárólag a látásban rejlt élvezet vezeti: a technológiának köszönhetően végre folyamatosan és minden visszafogottság nélkül adhatja át magát a libido videndi bűvöletének, amit az egyháziatyák mindig is elítéltek, és ami nem más, mint az abban rejlt gyönyörűség, hogy mindent látok, és főként, hogy azt is láthatom, aminek a meglátásához nem volna jogom vagy erőm, és ráadásul, hogy mindezt úgy láthatom, hogy én magam mindvégig láthatatlan maradok – vagyis, hogy látásom által képes vagyok uralni azt, aminek kapcsán egyébként, nem spórolhatom meg azt, hogy ki legyek téve mások tekintetének.” – Jean-Luc Marion: *A látható keresztjeződése*. Ford. Cseke Ákos. Pannonhalma, 2013. 115.

⁶ A nárcisztikus attitűd következményeiről, Narcissus egyedüllétéről így ír Julia Kristeva: „Szakít az antik világgal, mivel magát tekintti a látás eredetének, s a másikat saját magával szemben, a saját látása által megteremtett formában keresi. Megfosztja magát az Egytől, s ezért nincs számára üdvösség; benne magában nyílik meg a másság. Nem rendelkezik többé az antikvitás gondolkodó *nusz*ával, amelynek segítségével pluralitásként, részek vagy tárgyak sokaságaként ragadhatná meg a másságot. Nem rendelkezik a plótonoszi szerető *nusz*-szal sem, hogy az Eggyel való összeolvadásban levetközhesse saját másságát. Ha egyedül van az egyedülivel, mássága nem kapcsolódik magába totalitásként, nem válik bensőséggé. Nyitva marad, tátongó, halálos úrként – mert meg van fosztva az Egytől.” – Julia Kristeva: *Nárcisz: az újfajta téboly*. Ford. Babarczy Eszter. Café Babel V(1995). 18. 58.

⁷ Ortega y Gasset: *i. m.* 8.

idején, elég egy köpönyeg vagy más, korábban nem a szereplőhöz tartozó tárgy ahhoz, hogy a szereplő az adott ruhadarab viselése időtartamára „felismerhetetlen” legyen. A Dallas sorozat történetében többször is egyértelmű volt a színészcsere, de a nézők elfogadták, hogy ugyanazt a szereplőt látnák, mintha a testi jellegzetességek is szerepelnének a sorozat szöveggönyvében. A tulajdonságok tehát nem a szerep megformálásában rejlenek, hanem a külsőségekben. A televízió nem személyiségeket hoz elénk, hanem típusokat. A híres ember is csak attól híres, hogy oly módon viselkedik, mint a híres emberek „általában”.

A televízió műsorfolyamának befogadói attitűdje jól példázza azt, amit Hans-Thiess Lehmann fogalmaz meg a posztdramatikus színházról írott könyvében: „a média képei végső soron és mindenekelőtt *ábrázolnak*”,⁸ vagyis a „test önmaga üzenetként és egyszersmind az éntől mélyen idegen erőként válik láthatóvá”.⁹ Csak hogy a posztdramatikus színházban ez a végcél: „a test önmaga üzenetként” való jelenléte és az éntől való eltávolodás a test által.

A televíziós „jelenlét”, bár a legerősebben, a legintenzívebben sugárzott képi kommunikációs mód mind közül, nem kíván színészi jelenléte, csupán bizonyos típus megformálását. Teatralitása nem a jelenlét intenzitásában, sokkal inkább a látvány erejében rejlik, azonban a színházzal, még a posztdramatikus színházzal is ellentétben nem rendelkezik ellenőrizhető valóságfokkal¹⁰ és ennek okán „megfosztja a helyüktől a médium által terjesztett eseményeket”.¹¹ Amíg a közvetített események térbeli elhelyezése válik egyre bizonytalanabbá – a legtöbb néző által leellenőrizhetlenné, addig a különböző televíziós műfajokban egyre gyakrabban látunk olyan szereplőket, akiknek fő jellegzetessége a sajátlagosság hiánya, ahogy az előbb már említett Dallas-példában is tetten érhető. A valóságfok egyre inkább ellenőrizhetetlen volta a Maurice Merleau-Ponty féle látógépet¹² mindenképpen elbizonytalanítja, ugyanis egyre kevésbé lehet egyenlőségjelet tenni a *távoli* esemény és annak *közeli*, képernyőn megjelenített képe közé.

A jelenlét, nagyon egyszerűsített fogalmazásban azáltal is meghatározódik, hogy mekkora figyelem irányul a jelenlévőre. A jelenlét és megfigyeltség közötti szoros kapcsolat nem csupán a színházi előadás sajátos dinamikáját befolyásolja, de a mai tömegkommunikáció egyik meghatározó eleme is, amelynek gyökerei az emberi kommunikáció kezdeteiig nyúlnak vissza. A beszéd megjelenésével már megjelenik egy virtualitás, amit elsődleges virtualitásnak nevezünk, a kommunikáció folyamatában jelen lévő második kommunikációs szintet, amely reflektál az elsőre, tehát egy „kívüli” helyzetből figyeli azt. Hogy mennyire látjuk felülről a dolgokat, mennyire van rálátásunk az eseményekre, milyen mértékben látjuk át a dolgokat, mindezek kommunikációnkat is meghatározzák. A világ szemlélete egy külső pontból történik már Platónnál, később példának okáért Lukianosznál az *Ikaromenipposz* című dialógusában vagy Cicerónál a *Scipio álmában*. Ez a külső szemléleti pozíció megfigyelhető a reneszánszban és a kora újkorban is, amikor „az ember a világon kívülként gondolja el magát”,¹³ egészen

⁸ Hans-Thiess Lehmann: *Posztdramatikus színház*. Ford. Kricsfalusi Beatrix, Berecz Zsuzsa, Schein Gábor. Bp., 2009. 206.

⁹ Uo. 196.

¹⁰ A televízió felületén látható valóság minden esetben szerkesztett valóság, egyre kevésbé tekinthető valóságnak az *infotainment* jelenség, a szórakoztató hírgyártás felerősödése okán is.

¹¹ Hans-Thiess Lehmann: *i. m.* 222.

¹² „testem olyan látókészülék, a látás sokféleségének olyan leülepedett tudása, mely lehetővé teszi a nézőpontváltást és biztosít arról, hogy ugyanazt a dolgot látom most közelről, melyet az imént messziről láttam” – Maurice Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*. Ford. Farkas Henrik, Szabó Zsigmond. Bp.–Szeged 2006. 51.

¹³ Hans Ulrich Gumbrecht: *A jelenlét előállítás. Amit a jelentés nem közvetít*. Ford. Palkó Gábor. Bp., 2010. 27.

a baudrillard-i, műhold általi megfigyeltség állapotáig, amellyel egy időben „minden jelenlét kizárólag távolsági jelenlét”¹⁴ formáját ölti magára. E távjelenlét veszélyeire pedig Herbert Hrachovec így hívja fel a figyelmet: „Aki hajlik arra, hogy a táv-jelenlétet a távolság és az időtartam leküzdésének tekintse, gondoljon úgy magára, mint akire egy távoli galaxisból pillantanak le. Ekkor mindenki csupán egy jellegtelen folt, amely arra vár, hogy visszafejtsék egy időben és térben elhelyezett történeté.”¹⁵

A televízió, amely elvileg a távolság leküzdését tűzte ki célul (lásd távolba látó készülék), mára már az ismétlődés általi telítettség elérésének eszköze, az információk túlsordulásának előidézője, mely információk éppen mennyiségi jelenlétük által szüntetik meg a minőségi, intenzitásban tetten érhető jelenlétet.

A tömegkommunikációban megtapasztalható „jelenlét”, miközben állandóan ingerli¹⁶ az érzékszerveket, a közvetlen, testi ráhatás *képzetét* keltve, egyre inkább háttérbe szorítja a testi jelenlétet. A nem testileg megtapasztalható testi ráhatás *képzetének* megjelenését várja, e képzetet tömegcikként fogyasztja a Ortega y Gasset-i értelemben vett előre emlékező és ismétlés-függő¹⁷ tömegember, aki az ismétlésben lel önnön boldogságára és saját valójára, a reprezentációnak és a felidézésnek egyre kisebb jelentőséget tulajdonítva.

Mert az emlékezés boldogtalansághoz vezethet,¹⁸ a tömegművelődés fogyasztói nem csupán a térbeli, de az időbeli távolságokat is megpróbálják megszüntetni, kikapcsolni, azonban az egyszerre ismerős és ismeretlen dolgok világában a „média támogatta globalizált tudat számára szűkké válnak a terek, hiányzik a nyitott tágasság érzete”,¹⁹ és ennek okán megjelenik a szorongás is.

Presence and Repetition in Television

Keywords: proximity, distance, repetition, representation, machine

Television, as it continues to play an important role in massmedia, almost naturally comes to terms such as the concepts of presence and distance. The frequency of machine-like repetition in television genres, the difference between represented reality and the original, together form the phenomenon in which the notions of mutation and concealment are best approached.

¹⁴ Paul Virilio: *Az információs bomba*. Ford. Ádám Anikó. Bp., 2002. 14.

¹⁵ Herbert Hrachovec: *Közvetett-közvetített jelenlét. = Mobilközösség és mobilmegismerés*. Szerk. Nyíri Kristóf. Bp. 2002. 125.

¹⁶ Ez irányba mutat Safranski megállapítása is: „Az érzékek média-protézisekkel mesterségesen kitágított köre teljesen elszakadt a cselekvési körtől. Cselekvő módon nem lehet többé megfelelően reagálni rá, tehát az izgalmat cselekvésbe fordítani és ezúton levezetni. Míg egyfelől elenyésznek a cselekvési lehetőségek, másfelől egyre nagyobb tömegben érik az embert izgató ingerek, az információk és képek özönét ránk zúdító médiapiac könyörtelen logikája szerint.” – Rüdiger Safranski: *i. m.* 77.

¹⁷ „Az ismétlés és emlékezés ugyanaz a mozgás, csak az irányuk ellentétes, mert amire az ember emlékezik, az volt, s ezt visszafelé csak megismétli; ezzel szemben a tulajdonképpeni ismétlés előre emlékezik. Ezért az ismétlés, már amennyiben lehetséges, boldoggá teszi az embert, az emlékezés viszont boldogtalanná.” – Sören Kirkegaard: *Az ismétlés*. Ford. Gyenge Zoltán. Bp. 1993. 7.

¹⁸ Uo. 7.

¹⁹ Rüdiger Safranski: *i. m.* 66.

Péter János

Távol-keleti mozgáskultúrák a nyugati világban Rövid rátekintés a Taichi példájára

A mozgáskultúra tekintetében a Távol-Kelet főleg a különleges harcművészeti stílusával nyűgözte le a nyugati kultúrát. A japán harcművészetek jóval korábban ismertté váltak, mint a kínaiak. Mégis a *Taichi* gyakorlataira sokáig úgy tekintettek, mint egy táncrea, amit főleg kora reggel végeznek az emberek. A *Taichi* mozgáskultúrája előtt azonban a *Qi* és a *Qigong* fogalmai váltak ismertebbé. A *Qigong* a légzőgyakorlatot fejez ki, azt jelenti, hogy dolgoztatni a légzést, a *Qi*-t. A *Qi* a kínai nyelvben számos jelentésréteggel rendelkezik, az egyik jelentése a légzésre vonatkozik. Azonban azt az energiát is jelenti, ami a kínai orvoslás által azonosított különböző meridiánok mentén átjárja a testet. A *Qigong* teljesebb jelentése, olyan légzőgyakorlat és mozgásforma, amely ezeknek az energiáknak az áramlását is biztosítja.¹ A *Qigong*ot úgyis számon tartják mint a *Taichi* kistestvérét, úgyis lefordítható mint az energiával végzett gyakorlat. Számos formája létezik és testi-, mentális-, és érzelmi szempontokból is kedvező hatást fejt ki.² A *Qi* fogalma a nyugati világnézet esetében a görög *pneuma* fogalomhoz áll a legközelebb,³ annak ellenére, hogy nem fedi teljesen ezt a fogalmat, sok vonatkozásban rokonságba hozható, különös hangsúllyal a légzés tekintetében.⁴ A szakirodalomban leggyakrabban belső energiának fordítják.⁵ A *Shouwen*, a Han dinasztia időszakában használt szótár szerint a *Qi* gőzt jelentett, ami felszáll, és felhővé alakul. Összetettebb ideogramma formájában a rizs szimbóluma egyesül a gőz szimbólumával, ezáltal jobban kihangsúlyozva az energia éltető erejét. A felszálló jelleg egyesíti a gőzt az Ég energiájával. Taoista nézőpont szerint a *Taoval* való egyesülés vágyának is a szimbóluma.⁶

A *Taichi* csak a későbbiek során kezdett el terjedni, főleg a nyugatra utazó távol-keleti mesterek népszerűsítő tevékenységeinek köszönhetően. Kezdetben számos téves ismeret keringett a köztudatban, a nyolcvanas évek elejéig, amíg a BBC készített egy sorozatot⁷ a távol-keleti harcművészetek jellegzetességeiről, és ezáltal sok korábbi téves értelmezést sikerült kijavítani.⁸

Péter János (1983) – doktorandus, BBTE, Kolozsvár, peterjanos01@gmail.com

¹ Vö. Stuart Alve Olson: *T'ai Chi Qi & Jin. Ultimate Guide for Developing Internal & Intrinsic Energies*. Phoenix, Arizona 2005. 9–10.

² Vö. Philip Bonifonte: *T'ai Chi for Seniors. How to Gain Flexibility, Strength and Inner Peace*. New Jersey 2004. 35–36.

³ Vö. John Hine: *Yang Tai Chi Chuan*. London 1992. 14.

⁴ Vö. Robert Ford Campany: *To Live as Long as Heaven and Earth. A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*. Berkeley 2002. 18–21.

⁵ Vö. Philippe Gouédard: *Le Qi Gong. Un programme modulable pour retrouver jour après jour énergie physique et harmonie spirituelle*. Eyrolles 2014. 15.

⁶ Vö. Gérard Guasch: *Vivre l'énergie du tao. Tradition et pratiques*. Paris 2010. 114–115.

⁷ A sorozat címe: *Way of the Warrior*.

⁸ Vö. Darryl Moy: *Ever Changing*. Qi Magazin 92(2015). 38.

A kínai harcművészetek a buddhista és taoista templomokban fejlődtek. Azt itt átadott harcművészeti tudás egészen a 17. századig titokban is maradt a kínai társadalom nagy része előtt. Írásos dokumentáció tekintetében jelentős hiányosságok vannak. A legtöbb fellelhető információ a Shaolin-templomokban őrződött meg. A Shaolin harcművészet a legtöbb harcművészetre hatással volt, ideértve a *Taichit* is. Az egyik történet szerint az időszámításunk szerinti 6. században Da Mo nevű szerzetes elérkezvén egy Shaolin-templomba észrevette, hogy a szerzetesek gyengék, betegségekre hajlamosak, ezért úgy döntött változtat ezen a helyzeten, és kilenc év alatt írt két művet, amely különböző gyakorlatok révén a szerzetesek erőnlétén segíthet. Az egyik híres munkája a *Yi Jin Jing* (易筋經), amely a fizikai erőnlétet helyezte előtérbe, a másik pedig a *Xi Sui Jing* (洗髓經), amely a belső erő révén segítette a szerzeteseket, hogy közelebb kerüljenek a megvilágosodáshoz. A 17. század közepén, amikor a mandzsuk hatalomra kerültek, hatalmuk megőrzése érdekében betiltották a harcművészetek gyakorlását Kínában. A szerzetesek titokban gyakorolhatták a harcművészeteket, és hogy biztosítsák a különböző technikák fennmaradását, nemcsak szerzeteseket avattak be a titkokba, hanem a társadalom szélesebb körében is terjesztették. Azonban csak a 20. század elején, a Qing dinasztia bukása után nyílt meg a lehetőség, hogy a harcművészetek újraértelmeződjenek és elérhetővé váljanak a nagyközönség számára.⁹

A kínai harcművészetek és mozgáskultúra számos úton keresztül eljutottak Nyugatra. Ez nagyon gyakran az Amerikai Egyesült Államokba vagy Kanadába emigrált mesterek révén történt (amint például Moy Lin-Shin¹⁰ mester élete szemlélteti), vagy filmsztárok közreműködésével, akik a harcművészetek mesterei voltak, mint például Bruce Lee¹¹ és Jet Li,¹² valamint híres oktatóknak köszönhetően, mint például Michael Tse.¹³ A távol-keleti mozgáskultúra népszerűsítői közé azonban nemcsak távol-keleti mesterek tartoznak, hanem olyan mesterek is, akik már magas szinten elsajátították ennek a különleges életvitelnek az eszmeiségét, a különböző mozdulatok végrehajtásának a tökéletességét. Előfordult az is, hogy olyan mesterek terjesztették a kínai harcművészeteket, mozgáskultúrát, akik Távol-Keleten töltött évek során sajátították el ezt a tudásukat, mint például John Hine,¹⁴ Danny Connor,¹⁵ vagy távol-keleti mesterek tanítványai voltak, mint Erle Montaigne¹⁶ és mások. A kínai harcművészetek népszerűségét jól mutatta az a tény is, hogy a Shaolin-templomok fontos turisztikai vonzerökké is váltak.¹⁷

⁹ Vö. Yang Jwing-Ming: *Tai Chi Chuan. Classical Yang Style*. Wolfeboro, USA 2010. 6–9.

¹⁰ Moy Lin-Shin (1931–1998) a Kanadai Taoista Társaság és a Torontói Tai Chi szövetség megalapítója. Nagy szerepe volt annak a nézetnek a terjedésében, miszerint minél több olyan *Taichi*-központot kell létrehozni világszerte, ahol az emberek visszanyerhetik, megőrizhetik egészségüket. 28 országban több mint 500 *Taichi*-központ megnyílását az ő érdemének is tekintik. A mester halála után tanítványai vitték tovább a taoista *Taichi* eszméit

¹¹ Bruce Lee nemcsak a harcművészetet forradalmasította, hanem hidat is képezett a kultúrák között, hozzájárult a Nyugaton élő ázsiai emberről alkotott kép népszerűsítéséhez. Filozófiájának köszönhetően Bruce Lee nagy hatással volt a kínai harcművészetek terjedésére, nemcsak az Amerikai Egyesült Államokban, hanem az egész világon

¹² Jet Li főleg a filmszínész tevékenysége által vált ismertté a nagyközönség előtt, azonban az általa és Jack Ma által alapított online Zen Tai Chi Academia és közösség is jelentősen hozzájárult hírnevének, népszerűségének a növekedéséhez. Jet Li és David-Dorian Ross társának az álma, hogy 10 év alatt az online platform segítségével által is legalább 100 millió emberhez eljussanak ezek az értékek és a *Taichi* filozófiája.

¹³ Chen Xiaowang, Ip Chun, Yang Meijun nagymesterek tanítványa, a távol-keleti kultúra és harcművészetek terjesztésének kiemelkedő egyénisége.

¹⁴ <http://taichi-europe.com/blog/page/2/>

¹⁵ Darryl Moy: *i. m.* 38.

¹⁶ <http://www.taijiworld.com/>

¹⁷ Yang Jwing-Ming: *i. m.* 10.

Yang nagymester a kínai harcművészetek népszerűsödésének tekintetében három fontos tényezőre mutat rá, melyek kulcsszerepet játszottak a Nyugattal való párbeszéd kialakításában: Bruce Lee és Cheng Man-Ching¹⁸ tevékenységére, valamint arra a tényre, hogy Nixon elnök ideje alatt felerősödtek a kínai–amerikai kapcsolatok, és ennek következtében nemcsak az Egyesült Államok, hanem Kína vonatkozásában is nyitott kapuk politikájáról beszélhetünk. A karate és a judo már 20 éve népszerűségnek örvendett, amikor a kedvező körülményeknek köszönhetően a kínai mozgáskultúrával is lehetőség nyílt az ismerkedésre. Yang nagymester véleménye szerint az „új” mozgáskultúra divattá alakult a baby-boomer generációban. Ennek köszönhetően viszont számos fogalmi ismeret tévesen került be a köztudatba, mint például a kungfu harcként való értelmezése. Az új mozgáskultúra pozitív fogadtatását mi sem bizonyította jobban, mint az a megállapítás, hogy a nyugati társadalom nagy lelkesedéssel és mint kihívásra tekintett a távol-keleti mozgáskultúra ősi kínai formáira.

Ezeknek a harcművészeteknek a nyugattal való kapcsolata csak a 20. század utolsó három évtizedében kezdett el gyorsuló ütemben fejlődni.¹⁹ Ekkor még nagyon kevés ismerője volt a kínai harcművészeteknek Nyugaton, és közülük is kevesen foglalkoztak oktatással. A nyolcvanas években számos amerikai harcművész Kínába utazott, hogy tökéletesítse tudását. A Kínában történt látogatások során jöttek rá, hogy amit idáig a kínai harcművészetekről ismertek, az tulajdonképpen csak a művészetek szépsége volt, nem pedig azoknak a gyökere, harcművészeti célja és lényege – véli Yang Jwing-Ming nagymester.²⁰

A Távol-Keletről származó harcművészetek gyakorlása több célt is szolgált. Ezek közül kiemelhetőek olyan fontos célok, mint az önvédelem elsajátítása, az egészség megőrzése, a távol-keleti filozófiák megismerése, gyakorlása. A *Taichi* egészségre gyakorolt jótékony hatását kifejtik mind a távol-keleti mesterek, mind pedig azok a mesterek, akik nem Távol-Keletről származnak, viszont jelentős szerepet játszottak a *Taichi* népszerűségének a terjedésében. A *Taichi* az energiaáramlás javítása, visszaállítása által gyökerénél képes orvosolni a különböző problémákat. Minden *Taichi* állás *Qi*-t küld valamelyik meridiánon keresztül valamelyik szervhez; a legfontosabb szervekhez, állásokhoz kapcsolódó mozdulatok gyakran ismétlődnek.²¹

A *Taichi* mozgáskultúráját számos esetben a táncal rokonították. A *Wu* stílus elsők közé tartozó népszerűsítője Sophia Delza a tánc művészetének is kiváló ismerője volt, és az első amerikai tánctanár, aki a modern táncot²² Kínában oktatta. A *Taichiról* írt könyve is az első publikációk között számon tartott munka, amely részletesen foglalkozik ezzel a kínai mozgáskultúrával. Delza szerint a *Taichi* elsősorban egy olyan gyakorlat, amelyben összekapcsolódik a gyakorlat a művészettel, amely jótékony érzelmi és mentális hatást fejt ki, és segít egy magasabb szintű tudatosság elérésében; egy módszer, amely elősegíti az összpontosítást; segít a személyiségfejlődésben; segít a test és a lélek közötti egyensúly fejlődésében, és nem utolsósorban az önvédelem szempontjából is nagyon hasznos.²³

¹⁸ Cheng Man-Ching mester a 1960-as évek közepétől költözik az Amerikai Egyesült Államokba, és a *Taichi* népszerűsítése mellett kiemelkedő irodalmi tevékenységet is folytatott, amely által a taoizmus tanai, valamint Konfuciusz tanításai is ismertebbé váltak. A *Taichi* oktatását, népszerűsítését videók készítésével is segítette.

¹⁹ Yang Jwing-Ming: *i. m.* 6.

²⁰ Vö. Yang Jwing-Ming: *i. m.* 11–12.

²¹ Vö. Erle Montaigue: *Power Taiji*. Web Version 2009. 9.

²² Számos harcművészeti iskola társítja a kínai harcművészeteket a táncal, nemcsak az esztétikai jelleg hasonlósága mentén, hanem a mozdulatok hasonlósága mentén is.

²³ Vö. Sophia Delza: *T'ai-Chi Ch'üan. Wu Style. Body and Mind in Harmony Integration of Meaning and Method*. State University of New York Press 1985. 4.

Filozófiai szempontból közelítve a *Taichi*hoz az az általánosan elfogadott nézet, hogy ennek a harcművészetnek a gyakorlása az önismeret fejlődéséhez is hozzájárul. Vannak viszont páros harcművészeti gyakorlatok is, amelyek a másik fél megismerését is hivatottak segíteni az önismeret mellett. A *Taichi* is arra tanít, hogy az erőt nem szabad arra pazarolni, hogy az ellenfél erejét legyőzzük, hanem alkalmazkodónak, flexibilisnek kell lenni és megfelelő pillanatban kell a megfelelő technikával felülmúlni az ellenfelet.²⁴ Yang Jwing-Ming a hagyományok, az erkölcsi értékek, valamint az ezekhez kapcsolódó ételtanulások megőrzését, felidézését tekinti küldetésének, nemcsak kizárólag a *Taichi* életfilozófiájának tekintetében, hanem a kínai harcművészetek kulturális örökségének vonatkozásában is. Yang nagymester a hagyományos értékek őrzését alapvető feladatnak tartja a harcművészetekre való reflektálás esetében, ugyanis ezek nélkül a harcművészetek elszakadnak gyökereiktől, lényegüktől, és terjesztésük, gyakorlásuk csak a látszat terjesztésévé és gyakorlásává válik.²⁵

A *Taichi* ősi kínai mozgáskultúrájának több szempontú megközelítése is ismeretes a Nyugati világban, ahol a filozófiai tartalom mellett, az egészségre vonatkozó hasznos hatásai is előtérbe kerülnek. Az első megnevezése a *meditation motion*, ami jól kifejezi a *Taichi* filozófiájának alapértékeit, a második népszerű megnevezése, főleg a gyógyászati körökben elterjedt *meditation motion*, ami a lassú, harmonikus mozgás egészségjavító hatását emeli ki.²⁶ Számos tanulmány beszámol a *Taichi* jótékony fiziológiai és pszichológiai hatásáról, mely tanulmányok eredményeinek kiértékelése után egyre több esetben javasolták a *Taichi* mozgásgyakorlatait. A stressz feloldása, a depressziós szimptómák számának csökkenése mellett számos más kedvező hatást tulajdonítanak ezeknek a mozgásgyakorlatoknak.²⁷ A jótékony hatások közül kiemelhetőek a keringési zavarok javulása, a légzés ritmusának javulása, a mozgáskoordináció, az egyensúlyérzék fejlődése, az izmok és a csontok erősödése, az összpontosító képesség fejlődése.²⁸

Azonban a *Taichi* a nyugati világban nemcsak döntően a *meditation motion* vonatkozásában jelenik meg, hanem az életfilozófia területein is felismerhető. A kínai harcművészeti filozófia, akárcsak a kínai gondolkodásmód, a három nagy filozófiai irányzat eszméit foglalja magába, melyek a taoizmus, konfucianizmus, buddhizmus. A jelenségek értelmezéséhez mindhárom életfilozófia hagyományára való visszatekintés elengedhetetlen. A *Taichi* esetében, akárcsak a kínai kultúra vonatkozásában, a harmónia keresése kerül előtérbe, és olyan fogalmak hangsúlyozódnak ki, amelyek a harmóniához köthetők. Havasi András a *Taichi* nagyfokú népszerűségének okát abban látja, hogy a *Taichi* magával az ember lényegiségével foglalkozik. A „Tai Chi Chuan a belső biológiai és tudati működésünk megnyilvánulása mozgásban”, írja könyvében a szerző. A *Taichi* rámutat a harmónia fontosságára, a test, a szellem és az érzelem²⁹ szempontjából. A test a fizikai testet jelöli, a szellem a gondolatokat és a tudatosság összességét foglalja

²⁴ Vö. Allen Barry: *Striking Beauty. A philosophical Look at the Asian Martial Arts*. New York 2015. 11.

²⁵ Vö. Yang's Martial Arts Association, <https://ymaa-retreatcenter.org/about>.

²⁶ Vö. S. Goffinet et al.: *Processus d'installation du tai-chi, technique corporelle thérapeutique adjuvante, en psychiatrie hospitaliere*. Annales Médico-Psychologiques 169(2011). 495.

²⁷ Vö. Robert B. Wall: *Tai Chi and Mindfulness-Based Stress Reduction in a Boston Public Middle School*. Journal of Pediatric Health Care XIX(2005)7-8. 230–237; Xin Liu et al.: *A systematic review and meta-analysis of the effects of Qigong and Tai Chi for depressive symptoms*. Complementary Therapies in Medicine. Elsevier 2015. 516–534.

²⁸ Vö. Kuei-Min Chen et al.: *The effects of a Simplified Tai-Chi Exercise Program (STEP) on the physical health of older adults living in long-term care facilities*. A single group design with multiple time points. International Journal of Nursing Studies 45(2008). 501–507; Yin Wu et al.: *The effects of Tai Chi exercise on cognitive function in older adults*. A meta-analysis. Journal of Sport and Health Science II(2013). 4. 193–203.

²⁹ A hármas taglalás a harmónia, az egyensúly vizsgálatokor gyakran visszaköszön a belső és külső stílusok összehasonlításánál. A belső stílusok esetében (mint amilyen döntően a *Taichi* is) a gyakorlás szintjén a test a szellem és a

magába, az érzelem pedig az előző kettőhöz társított benyomásimpulzusokat jelenti a szerző szemléltetésében. A harmónia azt jelenti, hogy a fent említett tényezők egyenlő mértékben vannak jelen. Ha valamelyik túlsúlyba kerül, az már az egyensúly felbomlását eredményezi. Ahhoz, hogy az egyensúly fennmaradjon, a gyakorlás hibátlanságára kell törekednünk. A cél elérése érdekében, ahogyan a szerző fogalmaz, *hogy teljes lényünkkel dolgozhassunk*, ismernünk kell önmagunkat, éreznünk kell az energiánkat, azt, hogy hogyan változik, amikor mozgunk, gondolkozunk; meg kell ismerjünk az utat, amin haladunk, valamint tudnunk kell, mi az adott cél, amit el akarunk érni, s azt, hogy valóban tartalmazza-e a számunkra szükséges dolgokat?³⁰

A *Taichit* és a *Qi* energiáját meg lehet közelíteni misztikus szempontból is, viszont a mozgásgyakorlatok tökéletes elsajátítása révén bárkiből akár nagyszerű oktató is válhat, anélkül, hogy a misztikus vonatkozásokon áthaladjon. Azonban az igazi *Taichi* tekintetében a meditáció elengedhetetlen. Olson idézi Yang Cheng mestert, a *Yang* stílus egyik legnagyobb tanító-mesterét, aki szerint a *Taichi* meditáció a *cselekvésben és cselekvés a meditációban*. A *Taichi* mindenekelőtt egy belső művészet, *Qigong*. A gyakorlatban a mozdulatok 10 százaléka fejeződik ki külsőleg, a nagyobbik része, 90 százalék láthatatlan marad a külső szemlélők részére, ez belsőleg nyilvánul meg.³¹

A *Taichinak* öt formája vált nagyon ismertté, ezek a következők: a *Chen* stílus, a *Yang* stílus, a *Wu/Hao* stílus, a *Wu* stílus, valamint a *Sun* stílus. A hagyomány szerint a *Chen* stílus egy, a 17. században élő tábornok nevéhez köthető, kifejlődésében a harcokban szerzett tapasztalatok fontos szerepet játszottak. Ez egy nehezebb stílus, amelynek gyakorlásához jó erőnlét szükséges. A *Yang* stílus a nyugati világban legismertebb és legelterjedtebb forma. Ezt a stílust Yang Luchan fejlesztette ki a 19. században. Yang Luchan sokat inspirálódott a *Chen Taichiből*, stílusának jellegzetessége, hogy a gyakorlatok könnyebben végrehajthatóak, és a felnőtt tanítványok által legkönnyebben elsajátítható. A gyakorlatok során a belsőnek és külsőnek egyesülnie kell, a nagy erő kifejtés helyett az ésszerűség, a tudatosság kerül előtérbe.³² A *Wu/Hao* stílus kifejlesztője Wu Yuxiang, mester volt, aki mind a *Yang*, mind pedig a *Chen* stílusokhoz kötődő *Taichi* ágazatokat tanulmányozta. A stílus fejlesztőjeként tartják számon Hao Weizhen mestert is, innen jön a kettős megnevezés. A *Wu/Hao*-stílust tekintik az egyik legmeditatívabb *Taichi* stílusnak, a negyedik leggyakrabban előforduló stílusként van számon tartva. A *Wu* stílus gyakran úgy van elkönyvelve, mint a *Yang* stílus egyik változata, a kis mozdulatok gyors végrehajtása az egyik jellemzője, és előredőlő állásairól nevezetes. A nyugati világban gyakorolt stílusok között a harmadik leggyakrabban előforduló stílusként van számon tartva. Érdekes a *Sun* stílus, amely számos stílus keverékeként jött létre, gyors kéz- és lassú lábmozdulatok jellemzik. Mivel nemrég került be a *Taichi* stílusok katalógusába, a nyugati világba még kevésbé ismert.³³

1956-ban a kínai vezetés egy leegyszerűsített formáját népszerűsítette a *Taichinak*, amit 24 formának neveztek el, gyakran csak 24-ként vagy pekingi stílusként³⁴ emlegettek. Ennek a

lélek harmóniáját is szokás idézni a gyakorlat célirányos végrehajtásával, valamint a belső összetevők tekintetében az esszencia (jing, 精), a Qi energiája (气) és a szellem (shen, 神) hármását.

³⁰ Vö. Havasi András: *A nagy Tai Chi Chuan könyv*. Debrecen 1996. 8–11.

³¹ Vö. Stuart Alve Olson: *i. m.* 8.

³² Vö. Fu Zhongwen: *Mastering Yang Style Taijiquan*. Berkeley 2006. 27–28.

³³ Vö. Philip Bonifonte: *i. m.* 18–20.

³⁴ Vö. Foen Tjoeng Lie: *Chinesisches Schattenboxen. Tai-Yi-Quan für geistige und körperliche Harmonie*. Falken Verlag 1987. 7.

formának a jótékony hatását főleg a testi egészség szempontjából hangsúlyozták. Ez a forma a Yang stíluson alapul, viszont más stílusok mestereinek a közreműködésével hozták létre. Napjainkban ez a forma nagyon elterjedt a világon. Ehhez a gyakorlathoz mesterek harcművészeti vonatkozásokat illesztnek, ugyanakkor a taoista filozófia nézeteit is hozzákapcsolják.³⁵ Ez volt az első forma, amit majd a versenyszerű *Taichi*-gyakorlatok sorába is bevezettek. A későbbiekben hasonló mintára megjelent a 48 leegyszerűsített forma is.³⁶

A nyugati világban a nagyobb *Taichi* társaságok a sporttársaságokhoz hasonlóan nagyobb rendszerekben, hálózatokban szerveződnek. A Magyarországi Taoista Tai Chi Társaság a kanadai központú Nemzetközi Taoista Tai Chi Társaság része, amelyhez számos ország *Taichi* társasága csatlakozott. A Nemzetközi Taoista Tai Chi Társaság a világon található tagegyesületek irányítását ellátó ernyőszervezetként működik. A társaság önkéntes szellemisége kiterjed a Taoista Tai Chi oktatására is, amelyet akkreditált oktatók végeznek. Az instruktorok akkreditációja a Moy Lin-shin mester által meghatározott szempontok szerint történik, és fontos követelmény, hogy folyamatosan fejleszteniük kell tudásukat edzések és edzőtáborok látogatásával.³⁷

Több szerző is összehasonlította a keleti harcművészeteket a nyugati sportokkal, és a következő különbségeket hangsúlyozták: a sport világában főleg a mentális reprezentáción, az izomzat erősítésén, edzésén van a hangsúly. Ezek után a *flow* momentumok egymásutánisága, a versenyzés kerül előtérbe. A fő cél a győzelem elérése, az akadály, az ellenfél legyőzése. Ezzel szemben a harcművészetekben nagy hangsúly van a spiritualitáson, nemcsak az izomzat fejlesztése a fontos, hanem a lelki gyakorlatok is elengedhetetlenek. Sosem a cél elérése, a győzelem megszerzése a legfontosabb, hanem mindig a fejlődés, a továbbtanulás, ami idővel az ego legyőzéséhez vezet. Az eredmény a folyamatos továbbhaladás a *Dao* megismerésében, és nem a pillanatnyi teljesítmény, mint a versenygondolkodás szellemében, a sport esetében.³⁸ A *Dao* a cél, a daoizmus az út. A *Dao* mindenütt ott van, a *Dao* mindenben benne van, azonban mindenkinek meg kell találnia saját maga számára, vallja a daoizmus filozófiája. Aki a *Daot* követi, egyesül vele, mondják a keleti mesterek. *Nei-Jing* írása szerint, a *Daot* követve, a harmónia megtalálása által szabaddá válhatnak az emberek. A *Dao* harmóniájához kötődik a *Wu Wei*, fogalma, ami arra utal, hogy a dolgok megtörténése a harmónia által valósul meg. A *Taichi* és a *Qigong* elősegíti a meditációnak azon formáját, ami által az ember közelebb kerülhet a *Wu Wei*-hez.³⁹

Elmélyülve a *Taichi* filozófiájában megállapíthatjuk, hogy amikor ennek a különleges mozgáskultúrának a gyakorlatát szemléljük, nemcsak egy mozgáskultúráról beszélhetünk, amit a *meditation motion* és a *medication motion* vonatkozásában értelmezzünk, hanem egy életformával találkozunk, amely a harmóniához vezető egyensúly megtalálásához biztosít lehetőségeket.

³⁵ Vö. Raymond Pawlett: *The Tai Chi Handbook*. New York 2010. 50.

³⁶ <http://www.everyday-taichi.com/tai-chi-styles.html>.

³⁷ <http://www.taoistataichi.hu/node/1>. <http://www.taoist.org/about-us/>.

³⁸ Vö. Jésum Ilundáin–Agurruza–Takayuki Hata: *Eastern Philosophy*. = Mike McNamee–J. William Morgan: *Routledge Handbook of Philosophy of the Sport*. New York 2015. 108.

³⁹ Vö. Gérard Guasch: *i. m.* 40–44.

Chinese Martial Arts in West. The Example of Tai Chi, in a Short Historical Sketch

Keywords: Tai chi, martial arts, philosophy of life, Tai chi masters

Chinese martial arts were less known in the Western countries, until China opened the gate to the world, after the 1970s. It is very impressive the way along the Chinese martial arts spread out in the world. There was very important the contribution of people traveling to China for learning genuine knowledge, but it was also very important the contribution of martial art movie stars, and the roles of the martial art association which functioned in western countries in the spirit of Chinese traditions. The perception of this internal martial art were realized in many ways, with accent in two major aspect, one of the healing and one of the meditation: medication motion and meditation motion. There is a lot of way to try to approach the meanings of Tai chi, what is not just an art of movements and meditation, but a philosophy of life.

Ábrám Zoltán

Családi születésnap – meghatározás, esetismertetés, jelentőség

Bevezető

Az embert mindig foglalkoztatta és foglalkoztatja „a hosszú élet titka”. Az öregedés elleni készítmények napjainkban jelentős bevételt jelentenek a gyógyszeriparnak, akárcsak a jó egészség, a fittség elérésére és fenntartására szolgáló létesítmények. Külön határtudomány, az orvosi-biológiai gerontológia tűzte ki célul az öregedés biológiai folyamatának meggátlását, ezzel együtt pedig az átlagos, illetve a maximális életkor meghosszabbítását. Az élet meghosszabbítása érdekében javasolt stratégiák és módszerek ugyanakkor számos filozófiai és etikai kérdést vetnek fel. Az egyén szintjén az élettartam meghosszabbítása nem csupán öncélú törekvés, hiszen már az öregedést gátló orvostudományi ágazat is egyre inkább foglalkozik vele. Egyesek saját életük meghosszabbításában reménykednek, abban bíznak, hogy a tudományos kutatás fejlődése elvezet addig, hogy az emberi élettartamot meg lehessen hosszabbítani, és így a jelenleginél, a vártnál többet élhessenek.¹

Külön elemzés, az életmódi és környezeti tényezők, az öröklött hajlamok, a szociális és nem utolsósorban egészségügyi körülmények vizsgálatának a tárgya, hogy a Föld egyes vidékein miért élnek az átlagosnál többet az emberek. Vagy éppen fordítva: a születéskor várható élettartam miért alacsonyabb a vártnál bizonyos vidékeken. Köztudatban van, az adatok alátámasztják, hogy a földünkön élő legöregebb személy többnyire közel százhusz évet elérő japán nő. Mégis mennyire növelhető a maximális életkor? A feltett kérdésre közvetett választ adunk, amikor a *családi születésnap* fogalmának a bevezetésével egyúttal a több századik születésnapját megünneplő család közös élettartamára hívjuk fel a figyelmet.

A századik születésnap betöltése és megünneplése még a fejlett országokban is ritkaságszámba megy.² A statisztikák alapján régiókban százezer lakosra legfeljebb néhány száz év feletti személy jut.³ A gyermekes család szintjén azonban a családtagok életidejét összegezve több száz évet is megélhet összesen a család. Figyelembe véve, hogy Romániában a születéskor várható élettartam férfiak esetén hetven esztendő, nőknél pedig hét évvel több,⁴ a kétgyermekes

Ábrám Zoltán (1963) – orvos, egyetemi tanár, Marosvásárhelyi Orvosi és Gyógyszerészeti Egyetem, Marosvásárhely, abramzoltan@yahoo.com

¹ Vö. Ronald Holliday: *The extreme arrogance of anti-aging medicine*. Biogerontology X(2009). 223–228.

² Vö. Spéder Zsolt: *Család és népesség – itthon és Európában*. Bp. 2013. 15–16.

³ Vö. Gyarmati Andrea: *Aktív időskor – új paradigma a II. világháború utáni európai szociálpolitikában*. Kapocs VIII(2009). 40.

⁴ Lásd *Anuar de statistică sanitară 2012*. Buc. 2013.

család megérheti a 250. családi születésnapját. A többgyermekes, sokgyermekes családoknak pedig esélyük lehet a 300., 400., 500. családi születésnapjuk megélésére. A gyermekszám mellett meghatározó, hogy a szülők milyen életkorokban vállalják gyermekeiket.⁵ Az egészség szempontjából befolyásoló tényezők: a családtagok életmódja, számos szociális-kulturális tényező, az öröklött hajlamok, a környezeti tényezők, a társadalom és az egészségügy fejlettségi szintje,⁶ amelyek szintén összefüggésbe hozhatók az élethosszal.

Világszintű, kiemelten európai, immár kelet-közép-európai jelenség a csökkenő termékenység és a természetes népességfogyás, a születéskor várható élettartam növekedése és a lakosság elöregedése, a házasságok arányának csökkenése, valamint a válások számának emelkedése.⁷ Az alacsony születési arányszám mellett az anya gyermekvállalása a biológiailag optimális 20-24 évről 25-34 évre tolódott az esetek többségében, sőt minden ötödik újszülött édesanyja 35 év feletti.⁸ A fentiek miatt, de még számos okból kifolyólag napjainkban a hagyományos családmodell mellett egyre nagyobb arányban jönnek létre új családformák. Legelterjedtebb a mozaikcsalád, melyet a megözvegyült vagy elvált szülő alkot az új partnerrel, legalább egy házasságba vitt gyermekkel az egyik fél részéről és közös gyermek lehetőségével.⁹

Célunk, hogy az évszázados hagyományoktól elrugaszkodó világunkban a születésnap megünneplésének és a család fontosságának új tartalmat adjunk a családi születésnap fogalmának a bevezetésével és jelentőségének a hangsúlyozásával.

Módszertan

A családi születésnap fogalma

Az egyén születésnapja megszületése időpontjához kötődik, és ezen a napon minden évben sor kerülhet annak megünneplésére. Amennyiben több családtag születési dátumából közös családi születésnapot számítunk ki, ez a nap csupán egy matematikailag meghatározott időpont lesz, nem a család születésének napja, nem egy hozzá fűződő konkrét időpont. A családtagok születési dátumaiból kiszámított középátlagos családi születésnap. Így a különböző hónapokban és napokon született családtagok születésnapjait közös nevezőre lehet hozni. Ezen a napon a család annyi éves összességében, mint az abban az évben az egyes családtagok által betöltött életévek számának az összege.

Minden naptári évben az egész család közösen annyiszor tölt be egy újabb családi évet és annyi születésnapot tarthat, ahány tagból áll. Azaz: évente a tagjai számával megegyező évszámmal idősödik, családi éveket kifejezve. A fentiekben ismertetett középátlagos családi születésnapon kívül a többi családi születésnapnak az időpontja is kiszámítható. A kerek évfordulókat érdemes megünnepelni, tudatosítani.

⁵ Vö. Szukicsné Katalin: *A termékenység változásának néhány jellemzője a legutóbbi nyolc évtizedben*. Demográfia CIV(2010). 445–476.

⁶ Vö. Ábrám Zoltán: *Társadalom-egészségtan*. Marosvásárhely 2006. 25–28; Ember István–Kiss István–Cseh Károly: *Népegészségügyi orvostan*. Pécs 2013. 86.

⁷ Lásd *Demográfiai évkönyv*. Bp. 2005.

⁸ Lásd *Anuar de statistică sanitară 2012*. Buc. 2013; *Magyarország 2012*. Bp. 2013.

⁹ Vö. Verena Krähenbühl–Hans Jellouschek–Margarete Kohaus-Jellouschek–Roland Weber: *Mozaikcsaládok*. Bp. 2009.

Az alapszámítás a szülők házasságától vagy együttélésétől fogva mindvégig egyben maradt, hagyományos családokra vonatkozik, és az élő szülők és gyermekeik életkorát veszi figyelembe. Ehhez képest sajátos számítások is végezhetők. Az elhalálozás, az elválás, az újránházasodás, az új házasságban vagy a házasságon, családon kívül született gyermek sajátos helyzeteket teremt. Külön változatot képez a még élő szülők egyenes ági leszármazottainak, unokáinak, dédunokáinak a beszámítása, három vagy négy nemzedék közös családi születésnapjának a kiszámítása.

A családi születésnap kiszámítása

A családtagok születésnapjának az ismeretében kiszámítható az a nap, amely az egész család éves születésnapja, az úgynevezett középarányos családi születésnap. Nem szökőéves naptárt használva, mindegyik családtagnál kiszámítjuk a születésnapjáig eltelt napok számát. Január elseje az első nap, és a születésnap előtti nap az utolsó nap. Ezeket a számokat összeadjuk, majd az összeghez hozzáadunk egy korrigációs számot: a családtagok számát beszorozva fél nappal. Így kapjuk meg a végösszeget. A korrigációs szám egyébként a családtagok születése napjára vonatkozik, az aznap megélt időre, de mivel a születés pontos órája általában nem ismert, vagy legalábbis nem minden családtagnál, ezért félnapos átlagértéket számítunk személyenként. A végösszeget elosztjuk a családtagok számával, és egy egész számot kapunk, többnyire maradékkal. Ennek megfelelően a nem szökőéves naptárban megkeressük az egész számot követő napot. Ez lesz a középarányos családi születésnap időpontja.

A középarányos családi születésnap egyfajta számtani középarányosa a családtagok születésnapjainak. Ekkor a család annyi évet tölt be, amennyi a családtagoknak az abban a naptári évben betöltött életkorának az összege. E napon kívül minden évben további évközi születésnapjai vannak a családnak. Amennyiben az év 365 napját elosztjuk a családtagok számával, akkor egy olyan számot kapunk, ami az egyes családi születésnapok közti különbséget mutatja. Öttagú családnál a családi év hossza 73 nap, kivételesen maradék nélkül. A többi esetben a családi maradék függvényében határozzuk meg a teljes családi évre eső évközi születésnapokat. Kiemelt figyelmet érdemelnek a kerek évfordulók, születésnapok. Szökőévben nem módosul a családi középarányos születésnap időpontja, viszont figyelembe kell venni a plusz napot az abban az évben betöltött többi születésnap dátum kiszámításánál.

Azt is megvizsgálhatjuk, hogy szilveszterkor hány éves a család. Mindegyik családtagnál kiszámítjuk a születésnapját követő nap és december 31-e közötti napok számát. Ezeket a számokat összeadjuk, majd az eredményhez hozzáadjuk a családtagok száma \times fél nap értéket. A végösszeget elosztjuk 365-tel; egy egész számot és többnyire maradék napokat kapunk. A már kiszámított családi középarányos születésnap családi életéveinek számához hozzáadjuk az egész számot: ennyi egész évet töltött be a család szilveszterkor. A maradék szám az efelett levő napok száma, amelyhez a későbbiekben naponta annyi családi nap adódik hozzá, ahány tagú a család. A következő születésnap eme számsorok használatával is kiszámítható.

Kiegészítő számítások, alternatívák

Elhalálozott szülő esetén az elhunytat nem kell kihagyni a számításokból, viszont a későbbiekben a halálozásakor betöltött évek számát kell figyelembe venni. Bár biológiai kora a halálakor érvényes évekre és napokra korlátozódik, lelkileg mindvégig a család tagja marad.

Ilyenkor a középarányos családi születésnap időpontja nem változik, nem számítódik újra az élő családtagok között, viszont eggyel csökken az év során betöltött családi születésnapok száma. Ennek megfelelően módosul az évközi családi születésnapok időpontja. Ugyanez az eljárás, amennyiben gyermeküket veszítik el a szülők.

Az egyik szülő halálakor feltevédik a kérdés: családi születésnapot ünnepelnek, vagy a család közös születésnapja alkalmából emlékeznek az élő családtagok? A kérdésfeltevés még élesebb mindkét szülő elhunytát követően. Véleményem szerint hasonló jelenséget lehet alkalmazni a család szintjén, mint az egyén szintjén, amikor az elhunyt századik vagy sokadik születésnapjára emlékeznek családtagjai, tisztelői. Azzal a lényeges különbséggel, hogy például egy ötszáz éves családi megemlékezés nem egy fél évezreddel ezelőtti eseményre, születésnapra utal, hanem sokkal közelebbire.

Válást követően a gyermekét, gyermekeit egyedül nevelő szülő esetén problémát jelenthet a közös háztartásból hiányzó apa/anya életkorának a beszámítása a családi születésnapba. Biológiai szempontból a hiányzó szülő születési dátumát, életkorát is figyelembe kell venni. Amennyiben viszont társadalmi szempontból „halottnak” tekintjük a kapcsolatot, akkor a válás idejére vonatkozó adatokat esedékes felhasználni a számításnál. Megjegyzendő, hogy a családi születésnap meghatározása csupán egy lehetőség, adott helyzetben nem szükséges erőltetni.

A válást, elhalálozást követő újraráendezés vagy együttélés új, sajátos helyzetet teremt. Amennyiben új családjába egyik partner sem visz gyermeket, mert mindketten gyermektelenül lettek magányosak, a gyermektelen családra vonatkozó egyszerű számítás alkalmazható. Annál bonyolultabb a családi születésnap kiszámítása a mozaikcsaládoknál. Mivel nincs minden családtag között vérségi kapcsolat, és sokszor nem egyértelmű, hogy ki tartozik a családba, legelőször tisztázni kell a családtagok kilétét. Ezért a családi születésnap kiszámítására számos lehetőség, alternatíva kínálkozik. Annak függvényében, hogy mi a válasz az alábbi kérdésekre: Mivel a mozaikcsaládban már nem létezik szimmetria, a férfi vagy a nő vagy mindkettő szempontjából végezzük a családi születésnap kiszámítását? Csak a vérségi édes gyermekeket vesszük számításba vagy a közös háztartásban élő mostohákat is? A megelőző házastárs vagy élettárs mikor tagja az új háztartásban élők közösségének? Több házasságról, háztartási kapcsolatról lévén szó, kell-e osztani a szerteágazó összeadások után?

A szülőkön és gyermekeiken túl több (három, négy) nemzedékre, az egyenes ági leszármazottakra nézve összetett számítások lehetségesek. Ilyenkor az unokák, dédunokák a szülőkkel és a gyermekekkel egyenrangúak a számítások elvégzésénél. A helyzet viszont az előbbiekben leírtakhoz képest még jobban bonyolódhat újabb házastársak, féltestvérek, „negyedunokatestvérek” (nem negyedfokú unokatestvérek) esetén.

Eredmények – esetismertetés

Családom, amelyben férj és apa vagyok

Az én családom héttagú. A családtagok születésnapjának az ismeretében kiszámítható, hogy július 29-e az egész családra érvényes középarányos családi születésnap, amikor családom az abban az évben külön-külön megünnepelt és megünnepelendő születési évek összegével egyenlő életkorú (1. táblázat).

1. táblázat. Családom, amelyben férj és apa vagyok

<i>Családtag</i>	<i>Születési dátum</i>	<i>Betöltött évek száma 2017.12.31-ig</i>	<i>Napok száma a születésnapig</i>	<i>Napok száma a születésnaptól</i>
Zoltán	1963.12.09	54	342	22
Noémi	1968.06.06	49	156	208
Péter	1991.11.02	26	305	59
Endre	1993.05.09	24	128	236
Noémi Ilona	2000.06.17	17	167	197
Erzsébet	2002.12.10	15	343	21
Júlia	2009.01.26	8	25	339
	ÖSSZESEN	193	1466	1082

A családtagok születésnapjáig összesen 1466 nap telik el az év kezdetétől, január elsejétől számítva. Ehhez a számhoz hozzáadunk még 7 családtag \times fél napot, ami 3,5 nap: $1466 + 3,5 = 1469,5$ nap. Elosztva a családtagok számával, azaz héttel, 209 egész nap jön ki maradékkal. Ennek megfelelően a nem szökőéves naptárban megkeressük a 210. napot, ami július 29-e. Ez a családunk középárayos születésnapja. 2017. július 29-én ezen a napon töltöttük be a 193. családi évünket.

A középárayos családi születésnapon kívül minden évben még hatszor van születésnapja a családomnak, azaz egy naptári évben összesen hét családi évet öregszünk. Mindegyik időpont virtuális, számításon alapszik. Az egyes születésnapok közötti távolság a családi év hossza, értéke $365 : 7 = 52$ nap. Maradék: 1 nap. Tehát minden szűk két hónapban eggyel növekszik összeveink száma. Felesleges és fárasztó lenne mindegyik születésnapról megemlékezni, az évente megünneplhető középárayos családi születésnap mellett nagyobb jelentőséggel a kerek évfordulók bírnak. Családom legközelebbi kerek évfordulója 2018. július 29-én lenne, éppen a középárayos születésnapunkon töltenénk be a 200-at.

Családom, amelyben férj vagyok

A gyermektelen család a férjre és feleségre szorítkozik, de a gyermekes családok esetén is számítások végezhetőek csak a házastársakra nézve. A 2. táblázatban feltüntetett adatok alapján szeptember 7-e a középárayos házastársi születésnapunk, a 250. naptári nap, aminek a kiszámítására $499 : 2 = 249$ nap, 1 nap maradék műveletet végezzük el. Ugyanakkor 2016. március 8-ban határozható meg a 100. házastársi születésnap időpontja.

2. táblázat. Családom, amelyben férj vagyok

<i>Családtag</i>	<i>Születési dátum</i>	<i>Betöltött évek száma 2017.12.31-ig</i>	<i>Napok száma a születés- napig</i>
Zoltán	1963.12.09	54	342
Noémi	1968.06.06	49	156
	ÖSSZESEN	103	498

A házastársakkal kapcsolatosan további számítások végezhetők: hány évesen házasodtak, milyen házastársi életkorban született első és utolsó gyermekük. Külön számításokat végezhetünk csak a gyermekek esetén, és meghatározható külön a férfi és külön a női családtagok középátlagos születésnapja és családi éveinek száma.

Családom, amelyben gyermek vagyok

A saját magam alapította családon kívül gyermekként tagja vagyok egy négytagú családnak. Édesanyám még élt, amikor 2011. augusztus 9-én édesapámmal és nénémel közösen betöltöttük 250. évünket.

Ebben a családban a naptári év szerint január elsejétől az egyes családtagok születése napjáig összesen 879 nap telik. Ehhez a számhoz hozzáadunk 2 napot ($4 \text{ családtag} \times \frac{1}{2} \text{ nap}$) = 881 nap. Elosztjuk négygyel, 220 egész nap jön ki és egy nap maradék. Tehát a 221. naptári nap lesz a középátlagos családi születésnap időpontja, ami augusztus 9-e (3. táblázat).

Mivel édesanyám 2012. október 29-én elhunyt, azóta az abban az évben betöltött 75 évével kell számolni. És azzal, hogy 2013 óta évente az addigi négy év helyett három évvel nő a családi évek száma. Mindezeket figyelembe véve, 2017. augusztus 9-én a 269. évünket töltöttük (3. táblázat).

3. táblázat. Családom, amelyben gyermek vagyok

Családtag	Születési dátum	Betöltött évek száma 2017.12.31-ig	Napok száma a születés- napig
Sámuel	1934.05.27	83	146
Lídia	1937.03.18	75*	76
Ildikó	1960.11.12	57	315
Zoltán	1963.12.09	54	342
	ÖSSZESEN	269	879

* †2012.10.29.

Megbeszélés

A magyar társadalomban a család hagyományosan jelentős helyet foglalt el. Az emberek számára a család fontosabbnak bizonyult, mint az élet egyéb fontos területei: munkakörülmények, szabadidő eltöltése, társas kapcsolatok stb. A házassággal és a gyermekneveléssel szorosan összekapcsolódott család fogalma többnyire pozitív jelentéssel bírt, ezt bizonyítja, hogy a házasságokat általában másoknál boldogabbnak tartották az emberek. Napjainkban a család számos válsággal küzd, miközben változóban van a házasság általánosan pozitív megítélése. A válságjelenségek olyan tényekben nyilvánulnak meg mint: csökken a hagyományos családmódban élők aránya, egyre kevesebb a házasságkötések száma, magas arányú a válás, a csökkenő termékenység miatt egyre kevesebb gyermek születik. Eközben gazdasági tényezőkkel is összefüggésbe hozható a házasságnak mint preferált párkapcsolatnak a visszaszorulása.

Előtérbe kerültek, felnagyították a házasság negatívumai, kiemelten az, hogy a házassággal járó elköteleződés több hátrányt hordoz, mint amennyi előnyt jelent.¹⁰

Kelet-Közép-Európában egyre kedvezőtlenebb demográfiai mutatókkal kell számolni, miközben leértékelődik a család szerepe. A kettő kölcsönösen erősíti egymást. Már nem a kétgyermekes családok jelentik a többséget, kevesebb és kisebb lett a család. Miközben emelkedett a gyermeket egyedül nevelők aránya, minden harmadik háztartás egyszemélyessé vált. Nőtt az élettársi kapcsolatban levők száma és a házasságon kívüli születések aránya, csökkent a házasságból származó gyermekek száma, kritikusan alacsony lett a termékenységi arány. Veszélybe került a népesség természetes utánpótlása, ami már a családtervek szerint sem biztosított.¹¹

A mai fiatalok esetében nő a lehetősége, az esélye az elvándorlásnak, ami kétszeres népességi veszteséget jelent az otthon maradtak számára. A szülőföldjüket átmenetileg vagy véglegesen elhagyók az itthoni és kinti életüket összevetve mindkét oldalon pozitívumokról és negatívumokról számolhatnak be. Az itthoninál nyugodtabb, biztonságosabb, tervezhetőbb élet szemben állhat a rokonok, barátok, ismerősök nyújtotta pótolhatatlan lelki élménnyel.¹² A családtagok közötti kohéziós erőnek lényeges szerepe lehet akár a szülőföldön maradásban is, amiként az új család későbbi tagjai közötti érdek- és kapcsolatrendszer szintén nagymértékben befolyásolja az itthonmaradást vagy az elmenetelt.¹³

A demográfiai válságot egyúttal migránsválság egészítette ki. És olyan új kihívások jelentek meg, mint az azonos neműek között létesített kapcsolat törvényesítése, az örökbefogadás etikai hátterének a biztosítása, a spermabank felhasználási módszertanának a rögzítése, a biológiai anya és a béranya viszonyának a tisztázása és a többi. A kedvezőtlen jelenségek kiköszöbölésére szükséges a gyermekvállalás pszichológiai és szociális háttértényezőinek az erősítése a népesség körében.¹⁴ Fizikai létünk, biológiai megmaradásunk érdekében is fontossá vált a család szerepének a hangsúlyozása, a gyermekek nyújtotta előnyök és örömök tudatosítása, a példamutató nagycsaládok előtérbe helyezése. Kedvező tényezővé válhat a családi születésnap tudatosítása, a megünneplésével járó családon belüli és azon kívüli társadalmi összetartás erősítése.

A születésnap a boldogság napja, amikor az ünnepelthez közel álló emberek örömet akarnak kifejezni. Ugyanakkor közösségi szinten lehetőség adódik arra, hogy a születésnap az ünnepi rituális események közé kerüljön. Kiváltképpen olyankor, amikor az ünnepelthez társadalmi tevékenység kapcsolódik, vagy amikor az őt megünneplők sajátos közösséget alkotnak. Az ünnepelés belső lelki igényből fakadó, kulturálisan meghatározott szocializációs gyakorlat. Ilyenkor az értékelés és hálaadás gesztusában benne van a bizakodás, a pozitív jövőkép, ami örömtelivé teszi az ünnepet.¹⁵

¹⁰ Vö. Tóth Olga: *Családformák és együttélési minták a mai magyar társadalomban*. Társadalomtudomány, XXX(1994). 45–51.

¹¹ Vö. Kiss Tamás–Barna Gergő: *Népszámlálás 2011. Erdélyi magyar népesség és XXI. század első évtizedében. Demográfiai és statisztikai elemzés*. Kvár 2012.

¹² Lásd *Maradj itthon! Gyere haza! A kárpát-medencei magyarok elvándorlásának és hazatérésének vizsgálata. Kutatási jelentés*. Bp. 2016. 84–85.

¹³ Vö. Bali János–Marelyn Kiss József: *Külhoni Magyar Ifjúságkutatás – 2014 gyorsjelentés és javaslati anyag*. Bp. 2014. 66–67.

¹⁴ Vö. Kopp Mária–Skrabski Árpád: *A gyermekvállalás pszichológiai és szociális háttértényezői a magyar népesség körében*. Demográfia. IVL(2003). 383–395; Kopp Mária: *Esélyerősítés és életminőség a mai magyar társadalomban*. Bp. 2008. 112–115.

¹⁵ Vö. Barna Gábor–Gyöngyössi Orsolya: *Rítus és ünnep*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár XXV(2010). 15–29; Tátrai Zsuzsanna–Karácsony Molnár Erika: *Jeles napok, ünnepi szokások*. Bp. 1997.

A családtagok születésnapjainak ismeretében, amennyiben a család és egyes tagjai vállalják a nyilvánosságot, a családi születésnap kiszámítása által szűkebb vagy tágabb környezetükre kiterjeszhető annak közös megünneplése. Mivel a középátlagos családi születésnap Gauss-eloszlású haranggörbét ír le, a legnagyobb valószínűség szerint nyári időpontra esik. Ezáltal könnyebben megtartható. Ez az alkalom növeli a családok összhangját, lehetőséget nyújt a családtagok közötti együttlétre, és egy egész család ünneplhet tagjaihoz közel álló teljes családokkal együtt. Ez sajátos emberi együttlétet, közösségi élményt nyújtó alkalom.

A nagyobb családi évszámok, évfordulók elérése tekintélyt kölcsönözhet a család, a családtagok számára. Némileg ellentmondásos módon kívánatosá válik a család érettségével járó korosodás, és az évfordulók bizonyos teljesítményekre kötelezhetik a családot, tagjait. Elhunyt családtag esetén a családi születésnap fogalma családi évfordulós megemlékezéssé alakulhat át.

Természetesen nem szabad erőltetni a családi születésnapot. Akkor van értelme, ha kívánatos a megtartása, ha pozitív üzenetet hordoz a család tagjai és közvetlen környezete számára. Például a mozaikcsalád akkor tartson családi születésnapot, ha tisztázta önmaga felépítését, ha vérségi és egy háztartásban élő tagjai között összhang létezik, aminek a megerősítésére újabb lehetőséget nyújthat egy ilyen alkalom. Vagy érdekes számítások végezhetőek csak a házastársak, csak a gyermekek, csak az egyneműek körében, de játékoságukon túl jelentőségüket nem szabad eltúlozni.

Következtetések

A középátlagos családi születésnap kiszámítása és közös megünneplése erősíti a családtagok közötti kohéziós erőt és társadalmi tőkét, bevezeti a családi tőke fogalmát, felértékeli a családi barátok és az egész család tagjaihoz közel álló teljes családok szerepét, növeli a társas támogatás lehetőségét.

Egy sajátos közösségi élményeket nyújtó, emberi együttléteken alapuló világszemlélet gyakorlatának részévé válhat.

A kedvezőtlen demográfiai és pszichoszociális jelenségek ellensúlyozásaképpen a gyermekvállalás és a hagyományörzés erősítéséhez járulhat hozzá.

A társadalom fenntartását, a nemzet fennmaradását biztosító család megbecsülésének a jele, ha a köztudatba kerül a családi születésnap fogalma.

Nagy családok esetén az évfordulós családi születésnapok tudatosítása kedvező üzenetet közvetíthet.

Az inkább személyes, családi körben zajló, megszokott születésnap megünneplésén túl a családi születésnap megtartása némileg pótolja a ritkuló közösségi ünnepek egyre fokozódó hiányát.

A fentiek szellemében a családtagok közös születésnapjának a sajátos megünneplése olyan értelmiségi feladattá válhat, amely értékközvetítő, identitást megőrző, megmaradást és fennmaradást szolgáló, jövőbe mutató üzeneteket fogalmazhat meg. Közösségteremtő szerepe lehet a mai elmagányosodó és individualizált világban.

És amennyiben a családot a társadalom alapsejtjének tekintjük, a családi születésnap megtartása egy olyan társadalmi alapszintű ünneppé válhat, ami jelentősen kisebb léptékben ugyan, de felsorakozhat történelmi, kulturális, vallási ünnepeink sorába.

Family Birthday – Concept, Case Presentation, Importance

Keywords: family members, mathematical calculation, family birthday, anniversary, demography, case presentation

Nowadays in many countries of the world, but especially in the majority of the European countries the population is decreasing due to unfavorable demographic indicators. One of the causes is the lack of the importance of the family. In this paper we introduce the concept of family birthday calculated from the birth dates of the family members. A case presentation based on a traditional family helps for better understanding. Otherwise it is possible to make complex calculations in case of atypical families or specific calculations for spouses and for children. The anniversary of the family birthday can strengthen the relationship between the members of the family and can increase the level of social support.

SZEMLE

A hermeneutika nagy kérdései – oxfordi kézikönyv

The Blackwell Companion to Hermeneutics. Eds. Niel Keane, Chris Lawn, Wiley Blackwell Publishing Ltd, Oxford 2016. 622 old.

G. Vattimo kortárs olasz *posztmodern* filozófus és politikus írja *The Future of Religion* (New York 2005. 43–54.) c. Zabbalával közös kötetében, hogy „az interpretáció korát” (*age of interpretation*) éljük. Bármit is jelentsen ez Vattimo olvasatában, tőle függetlenül is kérdezhetjük: a mai korszellem kedvez-e egyáltalán a hermeneutikai tradíció, gondolkodás és szemlélet művelésének? Nem hat-e ellene? Nem teszi-e korszerűtlenné vagy éppen mindennapi gondolkodásunkat anti-hermeneutikaivá? Értjük-e a hermeneutika ethoszát, vagy talán az interpretáció(k) ellenére is a „hermeneutikai inség” korában élünk? Az interpretáció jelenléte önmagában garantálja-e világunkban a megértő értelmezést, a dialógust, a közösséget vagy a másik iránti nyitottságot, diszpozíciót, összességében mindazt, ami számunkra hermeneutikai? Vajon időszerű-e a hermeneutika? S vajon nem felforgató jellegű tevékenységet folytat-e akkor, amikor a jelenkoritól eltérő életformákra kíván emlékeztetni, s ezzel nem marginalizálja-e magát? Bárhogy legyen is, Vattimo szerint „nem túlzás azt állítani, hogy a hermeneutika napjainkban az intellektuális élet- és tevékenység-mód olyan kifejeződése, amely fokozatosan marginalizálódott a kortárs akadémiai hierarchia keretei között” (*The Routledge Companion to Hermeneutics*. London–New York 2015. 725.).

A legújabb oxfordi hermeneutika kézikönyv, a neves Wiley Blackwell kiadónál 622 oldalon 2016-ban megjelent *The Blackwell Companion to Hermeneutics* a jelenkor e feszültségtereiben képes

olvasóját a hermeneutikai tradíció, gondolkodás és szemléletmód nagy kérdéseire elvezetni. A kötet magyar vonatkozása s hazai szempontból egyszerűen örömteli fejleménye, hogy a szerzői kollektíva tagjaként Fehér M. István – akinek német és angol nyelvű írásai a nemzetközi Heidegger-, Gadamer- és hermeneutikairódalomban hosszabb ideje jelen vannak – három tanulmányal (*Hermeneutics and Ontology, Prejudice and Pre-Understanding, Hermeneutics and Humanism*) is szerepel e reprezentatív válogatásban. A 71 tanulmányt tartalmazó kézikönyv egy negyvennyolc fős nemzetközi kutatói team összehangolt munkájának eredménye, amely egy 2012-ben indult kezdeményezésből nőtt ki négy-öt év alatt a meghívott szerzők szabadon tett javaslatainak összehangolásával. A hermeneutika mint kutatási terület egészét kívánta hozzáférhetővé és áttekinthetővé tenni tanulmányok formájában.

Figyelembe véve azt a tényt, hogy közvetlen előzményként alig egy évvel előzte meg (a nem kevésbé rangos 1836 óta létező londoni és New York-i, a humán és társadalomtudományok területén világhírű brit tudományos kiadó) a Routledge gondozásában 2015-ben 753 lapon – az ausztrál-német szerkesztőpáros Jeff Malpas és Hans-Helmuth Gander közreműködésével – megjelent *The Routledge Companion to Hermeneutics*, akkor azt mondhatjuk, példátlan és ma még felbecsülhetetlen jelentőségű vállalkozás, hogy szinte egymással párhuzamosan készült el két új, angol nyelvű

Lengyel Zsuzsanna Mariann (1976) – filozófus, tudományos munkatárs, ELTE BTK Filozófia Intézet, Budapest, lengyelzsm@gmail.com.

A tanulmány megírását az NKFI PD 121045 pályázata támogatta.

hermeneutika kézikönyv a közelmúltban. Mindkét *Companion* kötet jól körülhatárolható saját koncepcióval rendelkezik, ahol a tagolás rendkívül fontos: vannak jelentős hasonlóságok és különbségek is, ez még abban is érzékelhető, hogy a szerzői teamben tapasztalható átfedés csekély mértékű, noha – egy-két fiatal hangtól eltekintve – mindkét szerzői közösségben tapasztalt, nagy múltú, nemzetközileg ismert tudósok, korunk filozófusai kaptak teret. Ha a két projekt tudott is egymásról, azt mindenképpen gyümölcsözővé tették, mivel jó értelemben véve egészítik ki egymást. Az eltérő koncepció a témaátfedések esetén nem versengő szempontokat hozott létre, ami elbizonytalanítaná az olvasót, hanem gazdagítja szempontrendszerét. Nemzetközi összehasonlításban talán nem túlzás azt mondani, hogy egyfelől hiánypótló munkák születtek, amelyek a tudományosságának hasznos, sőt egyenesen nélkülözhetetlen kellékei lehetnek napjaink akadémiai életében, másfelől a kötetek ezen konstellációja a hermeneutika mint tradíció, gondolkodás- és szemléletmód eddig nem tapasztalt mértékű nemzetközi elfogadottságát is jelzi.

Sokféle *Companion* jelenik meg angolszász nyelvterületen. A Blackwell, a Routledge mellett többek között, a Cambridge és a Bloomsbury is készít kézikönyvsorozatokat. A *Companion* a kézikönyvek tágan értelmezett műfajához tartozik, amely rokon értelmű, ám nem egyjelentésű más kézikönyvtípusokkal. (1) Legtávolabbi rokonai: a *compendium*, *tankönyv*, *egyetemi jegyzet*, *olvasókönyv*, *szöveggyűjtemény* (*Compendium/compendiary*, *Textbook*, *Lecture notes*, *Broadsheets*, *Reading Book*, *Chrestomathy*). (2) Másik fajtája: a *speciális segédkönyv*, *útikönyv* (*Handbook*, *Reference Book*, *Guide Book*); valamint a *szótár*, *lexikon*, *enciklopédia* (*Dictionary*, *Lexicon*, *Encyclopedia*). (3) Ezek mellett a *Companion* kötetek ma már talán egy külön típust alkotnak, noha rendeltetésüknél fogva e kézikönyvekben is megnyilvánul a kuhni normál tudomány tevékenysége, a műfaj mégis lehetővé teszi, hogy az átfogó tudásba való bevezetés formátumán túlmutatva feltérképezzék a legújabb – akár vitatott – kutatási

tendenciákat is, azaz megjelenítsék a bennük kibontakozó új perspektívákat, a prospektív pontokat, jelenkori kihívásokat és vitákat is.

A Niel Keane és Chris Lawn északír szerkesztő-páros bevezetőjével (1–7.) kezdődő *Blackwell-kötet* öt fejezete (Part I–V.) kevésbé a *történeti szempontokra* helyezi a hangsúlyt, mindössze az I. fejezet (*Hermeneutics and the History of Philosophy*, 9–62.) 5 írása foglalkozik a teljesség igénye nélkül, rendkívül tömören, mégis fontos szempontok mentén a hermeneutika és filozófiatörténet összefüggéseivel. Elien Brennen programadónak tekinthető gondolatmenetében elméleti bevezetésként jelenik meg Heidegger, Gadamer és Ricoeur három kortárs koncepciója a hermeneutikatörténet és -történetírás kérdéséről, majd ezt követi a hermeneutika eredetének, kialakulásának és történetének bemutatása olyan lényegi kérdések mentén, mint pl. a phronészis gondolat, Ágoston hermeneutikája, a vele kezdődő interpretatív tradíció és teológiai viták, a modernitás megértés fogalmának formációi, és a német idealizmus (Hegel és Kant) gadamari olvasatának feltérképezése a hermeneutikával összefüggésben. Ezt a tematikát egészíti ki a IV. fejezet (*Major Figure*, 333–457.), amelyben rövid összefoglaló (6-7 oldalas) tanulmányok olvashatók a hermeneutikatörténet 19 prominens gondolkodójáról. A koncepció része, hogy Boeckh, Hegel, Schleiermacher, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Heidegger, Gadamer, Eliade, Ricoeur, E. D. Hirsch, Foucault, Vattimo, Apel, Habermas, Rorty mellett, többek között először kapott kiemelt helyet Luther, Kant és a kortárs Günter Figal életműve is, akinek szerkesztésével készül egy új 800 oldalas kézikönyv a De Gruyter kiadó gondozásában *Heidegger-Lexikon* címmel (Berlin 2018.). A hermeneutikatörténet viszonylatában a 2015-ös *Routledge kötet* abban különbözik, hogy nagyobb teret szentelt az európai és angolszász kultúrában való diszciplináris megerősödés kérdésének, hosszabb szemelvények találhatók a spanyol–olasz hermeneutikából, valamint az analitikus tradícióból is.

A *Blackwell* kötet V. fejezete (*Philosophical Intersections and Encounters*, 459–603, 14 tanulmány) a jelenkori önrértelmezést tartalmazza:

mind a tudományok, mind a kultúrák vonatkozásában jól átláthatóan tárgyalja a hermeneutikával kapcsolatos metszéspontokat, útelágazásokat, átkereszteződéseket, szellemi ütközéspontokat és vitákat. Nemcsak az alapproblémákra nyit rálátást, hanem a hermeneutikai szempont produktivitását is megvilágítja számos élő kutatási irány, pl. a humanizmus, teológia, retorika, irodalom, oktatás, jogtudomány, politika, tudományfilozófia, kritikai elmélet, fenomenológia, dekonstrukció, pragmatizmus és feminizmus felé. Ebben a részben érzékelhető leginkább, hogy nem annyira egy közösen felvállalt és egységes szemléleti keret valósul meg a kötetben, mint inkább a szemléletmódok jól észlelhető különbségei, az *inter alia* válik láthatóvá, a szerkesztők szavaival „a sokféle tendenciával, iskolával és mozgalommal való végtelen átfedések evidenciája”. (7.) Míg a 2015-ös *Routledge* esetében nem hiányzott a pszichoanalízissel, az építészettel, medicinával és az interkulturális filozófiákkal való összevetés, beleértve az ázsiai, iszlám és zsidó gondolkodás problémaköreit, addig a *Blackwell* kötetnél erősebb az európai humanista tradíciónak és az analitikus-kontinentális filozófia közötti viszonynak a tematizálása, így ebben az értelemben a koncepció szempontjából egyértelműen programadóknak tekinthető Fehér M. István *Hermeneutics and Humanism*, valamint Sara Heinämaa *Hermeneutics and the Analytic-Continental Divide* c. tanulmánya.

A *Blackwell*-kötet egészét tekintve a lehangsúlyosabb mégis talán a *szisztematikus szempont*: a hermeneutikai gondolkör egésze gazdagon tárgyalt, amit a II–III. fejezet (*Themes and Topics*, 63–226, *Key Concepts*, 227–332.) 33 tanulmánya önmagában is jelez. A 2015-ös *Routledge*-kötet olyan általános alaptémái mellett, mint a jelentés, értelem, nyelv, textualitas, módszer, igazság, relativizmus és történetiség, a 2016-os *Blackwell*-kötetben jobban helyet kaptak az egyéni témaválasztások. Ezek közül a mai kutatások legújabb vonulatába bekapcsolódni vágyó olvasó számára a legérdekesebb témák a következők: dialógus, jóakarát, közösség, humanizmus (D. Vessey, Fehér

M. I.), végesség, horizontalitás, dialektika (Th. Schwartz, Th. Nenon), percepció, élmény, tapasztalat, mimészis (N. Davey, G. Figal, J. Sallis), ontológiai fordulat, hermeneutikai kör, előítélet, megértés, autoritás (J. Grondin, Fehér M. I., R. Dostal) hermeneutika és politika a Biblia, valamint Heidegger nemzetszocializmusa vonatkozásában (B. Krajewski). Fehér M. István három tanulmányjal járul hozzá e kutatásokhoz. A hermeneutika és ontológia, hermeneutika és humanizmus, valamint az előítéletek és előzetes megértés szerepének összefüggései mentén megnyíló kérdései egyazon gondolati körön belül mozognak, kölcsönösen megvilágítják egymást, s egy összefüggő hermeneutikai fejtegetés külön fejezeteiként építik tovább azt a gondolatmenetet, amely a maga egészében hosszabb előzményekre, több évtizedes hazai kutatásokra tekinthet vissza. Ezen előzmények közül nem lényegtelen a római Accademia d'Ungheria együttműködésével született, legutóbbi, szemléletileg és tematikailag is szervesen kapcsolódó – Fehér M. István, Olay Csaba és Riccardo Dottori szerkesztésével összeállított – *Constellations hermeneutiques. Interprétation et liberté* (Zürich, Berlin, Münster 2015.) c. kötet, amelyben a hermeneutikai gondolkodás alapvető sajátosságai e tradíció két kulcsmozzanata: *interpretáció és szabadság összefüggései* felől mutatkoztak meg. Az alábbiakban érdemes kitérni Fehér M. István e tanulmányaira.

Fehér *Hermeneutics and Ontology* c. tanulmánya a 20. századi filozófia „hermeneutikai fordulatának” mibenlétére és mélyebb értelmére kérdez rá. E fordulat új kezdetet jelent, amelynek lényege és centruma egy ontológiai fordulat: „a hermeneutika ontológiai fordulata”, ami a megértés és interpretáció fogalmának ontológiailag véghezvitt radikális átértelmezésében vagy kiszélesítésében áll. A szerző fő tézise szerint sem a hermeneutikai fordulat, sem az interpretáció hozzá tartozó fenoménjének prioritása, független jelenkori diszkussziója nem volna lehetséges ontológiai fordulat nélkül, a megértés és interpretáció ontológiai újraértelmezése nélkül. Dilthey-ig a hermeneutika episztemológiai

jelentőségű, a *megértés* szembeáll a *magyarázattal* mint a természettudományok karakterisztikus megismerésmódjával. Heidegger az első, aki a megértést kiemelte a humántudományi metodológiából, és ontológiája alapjává tette. A gondolatmenet ebből kiindulva igyekszik hermeneutika és ontológia kapcsolatainak főbb vonatkozásait nyomon követni a fiatal Heidegger gondolkodói útján a husserli fenomenológia bírálatára tekintettel. Azt is láthatóvá teszi, hogy Heideggernél egy hármasszerű fűzőt találunk, amennyiben hermeneutika és ontológia eredeti és átfogó értelemben nem létezne fenomenológia nélkül, sőt Heideggernél egy hermeneutikailag transzformált fenomenológia mint ontológia születését rekonstruálhatjuk. Fehér a husserli fenomenológia transzformációjának hátterét sokrétűen feltárja, bemutatja, hogy Heidegger radikalizálva az életfilozófiai ösztönzésekben rejlő pozitív impulzust, megpróbált túllépni a teoretikus viszonyon és új hozzáférést nyerni az élethez. A teoretikushoz képest új alternatívát a „hermeneutikai fogalmak” és a „hermeneutikai intuíció” jelentenek. (165.) E hermeneutikai fordulat ama belátás köré összpontosul, hogy az interpretáció nem szűkíthető a humántudományokra, hanem a lét egészére kiterjed.

A *Prejudice and Pre-Understanding* c. tanulmány az előítélet és előzetes (megértés) viszonyát Gadamer *Igazság és módszer*ének egyik sok vitát kiváltó fejezete mentén veszi szemügyre, amelyben Gadamer érvei a következő évtizedekben – Habermasszal és a Frankfurti Iskolával – vitákhoz vezettek. E vitát kiváltó nézőpont abban összegezzhető, hogy az előítéletek: a megértés feltételei. Eszerint az előítéletek „nem gátolják [...] a megértést. Ellenkezőleg. Valójában éppen ezek azok a feltételek, amelyek a megértést egyáltalán lehetővé teszik.” (280.) Fehér első lépésben azt a centrális műveletet rekonstruálja, amellyel Gadamer az előítélet fenoménjéhez a hozzáférést megnyitja. Eszerint a fogalomtörténet „módszere” lesz a filozófia művelésének gadameri módja, amely nem definíciókra törekszik, hanem a fogalmak jelentését történetük rekonstrukciója révén világítja meg. Gadamer ezen a módon tárja fel azt

a módot, hogyan tett szert e fogalom korabeli negatív jelentésére, másfelől megpróbálja visszanyerni, rehabilitálni az előítéletnek egy másik, produktív értelmét is, ami a tradícióban nagyon is létezik, de távol áll korunk gondolkodásától. A fő gondolatmenet ezt a tradícióban bűvópatakként tovább élő pozitív előítélet fogalmat rekonstruálja, összevetve az előzetes megértés heideggeri kiindulópontjával, szem előtt tartva a hagyomány és a tekintély körében kifejtett gadameri nézeteket is. Fehér bemutatja, hogy Gadamernek a felvilágosodáshoz és romantikához való viszonya igen differenciált, ahol a kritika nem elutasítás, inkább annak a sémának a feltárása, amelyből a felvilágosodás és romantika ered. E tekintetben „Gadamer hozzájárulása Heidegger kezdeményezéséhez a történelmi kontextus hozzáadásából és kidolgozásából áll, míg Heideggernél az elő-struktúra többé vagy kevésbé szigorúan fenomenológiai (azaz nem történelmi) leírásaként jelenik meg.” (283.) Ezt követi, hogy Heidegger milyen módon előlegezte meg a probléma gadameri kifejtését.

A *Hermeneutics and Humanism* c. tanulmány *hermeneutika és humanizmus* sokrétű viszonyának legelső kapcsolódási pontját a szellemtudományok önértelmezésének összefüggéséből vezeti le. Fehér arra kérdez rá, hogy mi ennek a jelentősége Gadamer-nél a *hermeneutika önértelmezése* számára. Ezt Gadamer főművének humanista tradícióról szóló fejezete bontja ki. A német szellemtudományi tradícióban régóta létező *törekvéssel*, amely a természettudományi megismeréssel szemben a humán stúdiumok sajátosságát megalapozó szemléletmód kidolgozására irányul, Gadamer is egyetért, de a móddal nem, így elhatárolódott a szellemtudományok logikai megalapozásától, és „humanista” megalapozásukra tett kísérletet. A humanista tradícióhoz visszafordulva, a szellemtudományok igazi alapját nem a módszeres tudásban, hanem a *Bildung* hagyományaiiban, az emberformálásban látja. Ez az „alap” a „Humanista vezérfogalmak” c. fejezetben bontakozik ki. Sajátossága, hogy a humanizmus itt nem az, amit értelmeznek, hanem az, *amivel* értelmeznek, aminek horizontjába mindent visszaállítanak, beágyaznak.

A humanista vezérfogalmak közös vonása, hogy az élet számára való tudást jelentenek, amely a közönségi létben nyeri el értelmét. A *Bildung* mint a humán stúdiumok sajátos eleme, olyan megértésről szól, mely képez, alakít, művel, végső soron megváltoztat bennünket. A hermeneutika ontológiai fordulata abban áll, hogy a megértés episztemológiai tudásformából létmóddá válik. Az interpretáció tétje nem pusztán ismeretgyarapítás, a megismertben való *részvétel*, *hozzátartozás*, ezáltal önmegismerés, önművelés is. A szerző szerint abban áll a hermeneutika és humanizmus második összefüggése, hogy a hermeneutika humanista önértelmezésre tesz szert, visszakapcsolódik a humanizmus horizontjába. A humanizmus fogalomtörténeti-hermeneutikai önértelmezése viszszerződik egészen Ciceróig, majd folytatódik az itáliai humanisták, Niethammer, Vico munkáival, akiknél a humanizmus nem pusztán az antikvitáshoz való visszafordulás, hanem a skolasztikus tudományal kontrasztban a stúdiumok megújulása is, majd az élet újfajta szemlélete és alakítása. Hermeneutika és humanizmus között egy harmadik párhuzam a gyakorlati filozófia irányába való továbbviteléből

adódik. A megértés ontológiai értelmet nyer, így több mint tudományos képesség; képes hozzájárulni emberi tapasztalataink, önmegismerésünk és világhorizontunk kitágításához. Ez pedig annyit jelent, hogy a hermeneutika gyakorlati filozófia. Fehér két konklúzió levonásával zárja tanulmányát: (1) *a hermeneutika humanizmus* (a tudományelméletinél szélesebb körű, univerzális értelme van, nemcsak tudományos tevékenységünkben játszik szerepet, hanem egész életünkben), és (2) *a humanizmus jelenkori formája a hermeneutika* (a humanizmus korábbi szubsztantív értelmezései helyett a humanizmus ösztönzéseit a hermeneutika olyan formális gondolati pozícióként képes tovább vinni, amely nyitott az ön- és újraértelmezésre, az emberformálás lehetőségére).

E gondolatokkal zárva egyszersmind az egész kötet szükségképpen rövidre fogott ismertetését, mindenképp arra ösztönözném az olvasót, hogy mélyedjen el ebben a rendkívül alapos, igényes és gondolatébresztő kötetben, amelyben egy külön *Index* is segíteni fogja a tájékozódását.

Lengyel Zsuzsanna Mariann

Kortárs magyar filozófia

Az értelem anyanyelvén. Magyar filozófusok a 20. és 21. században.

Szerkesztette Rigán Lóránd – Ungvári Zrínyi Imre, Komp-Press Kiadó, Korunk, Kvár. 2016. 408 old.

Úgy tűnik, hogy a 20. és 21. századi magyar filozófia az utóbbi években kutatói fókuszpontba került. A Korunk folyóirat 2015. júniusi számát a magyar filozófusoknak szentelte. Karády Viktor és Nagy Péter Tibor 2017 februárjában *A magyar filozófia az 1990 előtti évtizedekben* címmel rendezett szakmai konferenciát, amelynek folytatásaként 2017. szeptemberében Budapesten a közelmúlt (1985–2010) történetét számba vevő tanácskozársra került sor *A magyar filozófia az ezredfordulón* címmel. A szervezők elemzéseket vártak filozófiai áramlatok megjelenéséről, újabb filozófiai intézmények

felállításáról, régiiek átalakulásáról vagy megszűnéséről, folyóiratok, könyvsorozatok történetéről, fontos fordítások születéséről, a tudományfinanszírozás, valamint a tudományos teljesítmény mérésének és megítélésének kérdéseiről, tudományos vitákról, a filozófiaoktatás helyzetéről stb.

A kortárs magyar filozófia iránt érdeklődőknek ezúttal egy 2016-ban Kolozsvárt megjelenő kötetet szeretnénk a figyelmükbe ajánlani – *Az értelem anyanyelvén. Magyar filozófusok a 20. és 21. században* –, amelyet Rigán Lóránd, a Korunk munkatársa és Ungvári Zrínyi Imre, a BBTE Magyar

Filozófiai Intézetének oktatója közösen szerkesztettek. A kötetben – többek között –ismert mai gondolkodók írásai mellett – Heller Ágnes (*Ami Lukács Györgyből maradandó*), Fehér M. István (*Előítélet és előzetes megértés*), Bacsó Béla (*Beszédes képek*) – megtalálható a nemrég váratlanul elhunyt Neumer Katalin munkásságának felvázolása (Lehmann Miklós: *A nyelv univerzalitása. Neumer Katalin filozófiájáról*), de helyet kap Tengelyi László három, magyarul első alkalommal itt megjelenő szövege is (*A fenomenológiával való megismerkedésem, A szám mint kategória Husserl korai írásaiban, Önazonosság és személy*), a Tengelyi hatására született újabb fenomenológiai kutatások eredményeinek ismertetésével egyetemben.

A kötet, mint a magyar filozófusokat, kutatósaikat bemutató vállalkozás, egyrészt megpróbál filozófiatörténeti szempontokat érvényesíteni (módszerek, témák, motívumok sokféleségét mutatja fel), másrészt igyekszik eleven viszonyban maradni a tematikus megközelítésekkel, figyelve arra, hogy ne váljon pusztá archívummá vagy tankönyvszerű munkává, és ne is oldja fel a sokféleséget egy totalizáló horizontban/másodlagos diskurzusban. Választ keresve arra, hogy milyen kérdések is foglalkoztatják a kortárs magyar filozófusokat, kiderül, hogy ezek hasonlóak a más – olasz, francia, angol, amerikai, német, osztrák stb. – kultúrák filozófusaiéhoz, csak hogy a tárgyalt életművek a magyar kulturális közegben megélt egzisztenciák szellemi teljesítményeiként jöttek létre, s ez a tény „sajátos módon színezi, árnyalja, mondanivalójukat”. (9.)

A kötet négy nagy tömbre tagolódik: Előzetes vagy utólagos szempontok?; Arcok a 20. századból; Arcok a 21. század felé; Tengelyi-dimenziók.

Mester Béla a kötet első tanulmányában a saját történetét író magyar filozófiát gondolja újra. Felmerül az egyetemes és a nemzeti elbeszélések egymáshoz kapcsolásának kérdése, és szó esik a filozófia nemzeti keretekben való elbeszélhetőségének múltbéli módoszatairól és jövőbeli lehetőségeiről. A gondolatmenet a hegeli sémát követő Erdélyi János bölcsészeti munkásságán, a különféle iskolák, trendek, viták történetének felvázolásán és

filozófusportrék bemutatásán végighaladva elvezet a szociologizáló hagyomány, a marxista megközelítések, illetve ezek ellenkánonjainak, valamint az emigrációban születő filozófiai irodalom eredményeinek a számbavételéig. De filozófiatörténetünk néhány tévedésére is fény derül, félreértelmezésekkel kapcsolatos példákra, valamint Almási Balogh Pál, Pósházi János, Rozgonyi József munkásságának rövid bemutatására. Mester tanulmányának végén megfogalmazódik egy, a filozófiatörténetek által egyre inkább felismert szemléleti váltás szükségessége: „A cél olyan összehasonlító kelet-közép-európai filozófiatörténeti szemlélet kidolgozása, amely túllép a nemzeti elbeszéléseken, anélkül, hogy szétrombolná azokat, és bizonyos ponton újraírhatja majd az európai filozófia nagy elbeszéléseit is.” (22.)

Percz László, a magyar filozófia történetével ugyancsak sokat foglalkozó szerző a 20. sz. magyar filozófia történetének alakjait két típusba osztja: „utasok”, akik végig következetesen kitananak a választott irányzatuk mellett („vonatutasok” az előre lefektetett sínpályán, mint pl. a pozitivistá Pauer Imre, az ortodox kantianus Tankó Béla), és „kirándulók”, akik látszólag következtelenül változtatnak alapvető filozófiai beállítottságukon, engednek a csábításoknak. Ez utóbbiak sorából kiemelkednek az „új erdei ösvényeken kirándulók”, mint pl. Somló Bódog és Pauler Ákos, akik elhagyva a naturalista pozitívizmust az értéktudományos neokantianizmus (Somló), illetve az új idealizmus változatai felé (Pauler) fordulnak, sőt Pauler a logikai platonizmuson át a teista metafizikáig is eljut.

Demeter Tamás tanulmánya kiegészíti a 2011-ben publikált *A szociologizáló hagyomány. A magyar filozófia főárama a XX. században* c. könyvében írottakat, az ott kínált narratívát. Kitér Lukács szociológiai szellemű irodalomesztétikájának inspirációs forrásaira, Mannheim, Hauser és Molnár Antal saját programjára, Fodor Géza *Varázsfuvola*-elemzésére, valamint Polányi tudományfilozófiájára. Ez utóbbi esetében kimutatja szembenállását a marxista tudományelmélettel filozófiai, történeti és szociológiai aspektusai tekintetében. Van azonban

közös pont is Polányi tudományfilozófiájában és a fiatal Lukács meg Mannheim tudásszociológiájában, amit ugyancsak megvizsgál Demeter. A tanulmány vége felé a szerző azzal a kérdéssel birkózik, hogy beilleszthetők-e a Mészáros István, Bence György, Márkus György, Kis János, Vajda Mihály, illetve a Fehér–Heller–Márkus szerzőhármastól írt társadalomfilozófiai művek az általa kínált narratívába.

Ungvári Z. Imre *A filozófus felelősségének jelentésváltozásai* c. tanulmánya zárja a kötet írásainak első tömbjét. Ebben a szerző a filozófiával kapcsolatos felelősség két egymástól eltérő példaszzerű módját vizsgálja a magyar filozófia történetében: Lukács György és Tengelyi László gondolkodásában.

Szintén Lukács György munkásságára fókuszál még további három tanulmány a kötet második tömbjében: Heller Ágnes: *Ami Lukács Györgyből maradandó*, Lurcza Zsuzsanna: *Az eldologiasodás és az elidegenedés hauntológiája*, Szigeti Attila: *Lukács és Debord: eldologiasodás és spektakulum* c. írások. Ezeket a Lukácsal foglalkozó írásokat, a fontosságuk miatt is, talán érdemes lett volna a kötetben egy különálló egységként megjelentetni.

A 20. századi arcképek körvonalazása során a Gábor György és Sükösd Miklós szerzőpáros Schmitt Jenő Henriket mutatja be az olvasóknak, kitérve gnosztikus perennializmusára. Ugyanitt Somos Róbert Pauler Ákos és az olasz filozófusok kapcsolatáról ír, Laczkó Sándor a századforduló magyar Nietzsche-recepcióját összegzi, Szalai Zoltán filozófia és biológia összefüggéseit vizsgálja Szilasi Vilmos (Heidegger és Husserl barátja, aki 1947 és 1962 között Freiburgban a Filozófiai Intézetet vezette) és Adolf Portmann (biológus, akinek az állatokkal kapcsolatos kutatásai Hannah Arendt élőlényekre vonatkozó gondolatait is befolyásolták) kapcsolatát elemezve, Kovács Gábor Bibó Istvánnak a politikai filozófiához való viszonyulását vizsgálja, tekintettel egyúttal az esszé műfajára és a két háború közötti nemzetkarakter-diskurzus dekonstrukciójára, Golden Dániel pedig Lakatos Imre történeti kutatási programját vázolja fel.

A Demeter-tanulmányban már előforduló Hauser Arnold két további tanulmány főszereplője lesz a kötet második tömbjében. Kócai Károly: *Hauser Arnold és a film társadalomtörténete* c. írás a Hauser által 1951-ben publikált és világhírnevet hozó *Social History of Art* c. könyv egy részletkérdésével, a záró fejezetével, Hauser jelenkorának ábrázolásával foglalkozik (a bécsi migráció, a film mint társadalmi jelenség). Zuh Deodáth *Hauser Arnold és a manierizmus historiográfiája mint válságtan* c. tanulmánya pedig Hauser *A modern művészet és irodalom eredete* c. könyvét és annak Ernst H. Gombrichnál megjelenő kritikáját mutatja be.

Az *Arccal a 21. század felé* című harmadik nagy egységből Valastyán Tamás *Az izlésítélettől a valóságélvezetig? Marquard, Fehér és Lyotard a modernitás/posztmodernitás diszpozíciójáról* c. tanulmányát, valamint Fehér M. István *Előítélet és előzetes megértés* c. írását emelhetjük ki.

Valastyán képzeletbeli beszélgetőpartnerei Jean-François Lyotard (*A posztmodern állapot* 1979-es szöveg és annak 1982-es újragondolása a *Critique* folyóiratban), Odo Marquard (1989-os *Estztika és anesztétika* c. könyve) és Fehér Ferenc (az 1976-os, Heller Ágnessel közösen írt *Az esztétika nélkülözhetetlensége és megreformálhatatlansága*, illetve az 1987-es *A posztmodernitás státusa* c. tanulmányai) a posztmodern állapotról az esztétikai jelenség témakörében. Szerzőnk szerint még Lyotard a modern posztmodernségét állítja, addig az utóbbi két szerző a posztmodern modernségét: a posztmodern csupán felerősíti a modernitásban már meglévő pluralista és racionalista tendenciákat.

Fehér M. István az előítéletek rehabilitációjának gadameri kísérletét elemzi tanulmányában, melynek első, angol nyelvű változata a *The Blackwell Companion to Hermeneutics* (Oxford, 2016) c. munkában jelent meg. Rámutat, hogy a modernitás kiiktatni igyekezett az előítéleteket (a megértés előítéletektől való mentességet előfeltételez). Ezzel szemben Gadamer szerint a megértéshez rendelkezünk kell előítéletekkel. Fehér M. István összeveti Gadamer előítéletre vonatkozó álláspontját az előzetes megértéssel, valamint

a tekintély és hagyomány témakörében kifejtett gadameri gondolatokkal is. Tanulmánya utolsó részében kimutatja, hogy Heidegger milyen módon „előlegezte meg és körvonalazta a probléma Gadamer általi kezelését”. (263.)

Recenzióm végén néhány szót kell ejtenem Tengelyi Lászlóról (1954–2014), aki a XX. század végének és XXI. sz. elejének egyik legnagyobb hatású magyar filozófusa volt. Franciaországban, Németországban, Kanadában, az Amerikai Egyesült Államokban is értékelték a narratív önazonossággal, a bűnnel mint sorseselemnyel, az idővel, Kanttal, Husserllel, Heideggerrel, a francia fenomenológiával foglalkozó kutatásait; ismert szakemberek és fiatal tanítványok is kapcsolódtak hozzájuk. A Magyar Fenomenológiai Egyesület 2015 márciusában Tengelyi László emlékkonferenciát szervezett,

amelyen nagyszámú előadó vett részt. A jelen kötet utolsó szövegtömbjében (*Tengelyi-dimenziók*) magyarországi tanítványok, kollégák Szegedi Nóra, Ullmann Tamás, Hévízi Ottó, Marosán Bence Péter) elemzik, értelmezik és gondolják tovább Tengelyi életművét.

A bemutatott kötet tanulmányai tematikai és módszertani szempontból is (talán túlon túl is) szerteágazóak, az értelemkereső attitűdök sokféleségét próbálják közel hozni az olvasóhoz. Néha nehéz közös pontot találni a fejezeteken belül és azok között is, hacsak nem a szerkesztők által kötetcímként is kiemelt „értelem anyanyelvét”, mely nem más, mint „a kérdés, megalapozás, meghatározás tudományos igénye”. (9.)

Kerekes Erzsébet

Az esztétika mint kritika

Horváth Gizella: Képkertes történetek.

Egyetemi Műhely Kiadó, Kvár; Partium Kiadó, Nagyvárad 2017. 286 old.

Friedrich Nietzsche méltán elhíresült kijelentése óta, miszerint „a létezés és a világ csakis *esztétikai jelenségként* nyeri el örök igazolását” (*A tragédia születése...* Bp. 1986. 54.) – az esztétika mint diszciplína legitimitási pályája, úgy tűnhet, töretlen és egyenes. Ráadásul néhány kurrens kortárs elméletalkotó (vagy legalábbis akiknek a hatása máig releváns) Dantótól Lyotard-on át Marquard-ig a fogalmi muníciót és az értelmezési kereteket is pontosan kijelölte az esztétika vagy művészetfilozófia történeti és tematikus szempontjait mérlegelve. O. Marquard pl. egyenesen „esztétikai fordulatról” beszél a modernitás folyamatainak pontosabb megragadhatóságát, a különböző politikai, történetfilozófiai, pszichológiai kontextusokban végbemenő változások detektálását illetően, és a modernitást egyenesen az esztétika korának nevezi. (Vö. *Aesthetica*

und Anaesthetica. München 2003. 7–9, 21–34.) Mindez nemhogy kiemeli az esztétikai és művészetfilozófiai reflexiók legitimitását jelenkorunkban, de kétségtelenül fel is értékeli azokat. Mindazonáltal Nietzsche korszakos megállapítása a létezés és a világ esztétikai igazolhatóságáról legalább annyi és olyan súlyú kérdést és problémát hagyott örökül, mint amennyi relevanciával alátámasztotta az esztétika legitimitációját. (Vö. *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*. Frankfurt am Main 1987. 53–54.) Merthogy mit is jelent pontosan ebben a kontextusban pl. az igazolás, igazolni (*rechtfertigen*) kifejezés? Valamiféle megfelelés keresését a létezés, a világ és önnön művészi képe között? Annak reflexív megfogalmazását, hogy a teremtett és teremtő médium (a művészet) igazabb, indokoltabb létfokozattal bír, mint maga a világ? Vagy

éppen annak végérvényes beismerését, hogy a lét eredendő energiái – vagy ahogy később mondta Nietzsche –, aktív erői már végképp elenyésztek, és pusztán utánzatként, artefaktualitásként váltak az ember számára hozzáférhetőekké? Az egzisztencia immár a filológia felől mintha megközelíthetőbbnek tűnne, az erők egyfajta dramaturgiája rajzolódik ki a szemünk előtt. És mindezzel arányosan Nietzsche talán az esztétika diszciplináris hivatását és feladatait is kijelölte volna?

Horváth Gizella *Képheretes történetek* című kötete voltaképpen a nietzschei mondat érvényével felszabadított (vagy inkább világunkra szabadított) problémáknak a gazdag tárháza. Persze amikor Nietzsche „esztétikai jelenségről” beszél, voltaképpen már egy hagyomány fogalmilag jól megmunkált és szemléletileg színes, összességében mégis koherens történéseire utal, aminek legfőbb iniciátora Immanuel Kant. A kanti kritikai filozófián belül persze nem csekély váltások-változások révén formálódik meg az „esztétikai eszme” fogalma körül kikristályosodó *esztétikai* gondolat relevanciája. Ezt a folyamatot e helyt nincs mód végigkövetni, pusztán jelezni szeretnénk a távolságot az „érzékelőképeség tudományaként”, egyfajta érzékeléstanként fel fogott „transzcendentális esztétika” (*A tiszta ész kritikája*) és az „ítélőerő kritikájaként” értett, a modern esztétika létrejöttéért aposztrofálható „esztétikai eszme” (*Az ítélőerő kritikája*) között. E szukcesszív változás során Kant az esztétikai vizsgálódásokat végérvényesen kiemeli az érzéki megismerés területéről, és önálló teoretikus erővel telíti, mindezt oly módon, hogy a tapasztalat relevanciája nem kisebbedik, hanem kolludál az absztrakt újraalkotás teremtő dinamikájával, a képzelőerő és az ítélőerő tetszés motiválta összjátékával. Horváth Gizella ezt az absztraktív vagy eszmei, konceptuális jelleget erősíti fel vizsgálódásai során. Lakonikusan így fogalmaz könyve *Szabadkozás* című bevezetőjében: „nem elég nézni, sőt még látni sem elég: gondolkodni is kell.” (8.) Kevésbé lakonikusan, az esztétikai tapasztalat gondolati faktorát pontosabban megvilágítva

a következőképpen ír: „Számomra éppen azok a művészeti jelenségek a legizgalmasabbak, ahol az eszme érzéki látszásában a hangsúly nem az érzékin, hanem az eszmén van.” (Uo.) A szóhasználat Hegelt idézi, de a műalkotások, művészeti jelenségek mikroelemzéseiben a kanti esztétikai eszme és tapasztalat minuciozitása köszön vissza. A világ és a létezés esztétikai relevanciáját fókuszba állító, leginkább a vizuális művészeteket taglaló szövegei a modernitás nagy projektjeit (avantgárd) ugyanúgy számításba veszik és értelmezik, mint a posztmodern (FLUXUS), illetve az effektív jelenkorunk (a Velencei Biennálék alkotásai, projektjei) műveit. A könyv egyik nagy erénye, hogy úgy vet számot produktívan a kanti esztétikai törekvésekkel, azok örökségével, valamint az esztétikai tapasztalat közösségi, társadalmi, vagy ahogyan Bourdieu mondja, szociális relevanciájával, hogy közben mindvégig a befogadás mint aktív magatartás kritikai potenciáljának lehetőségét és megvalósítási módjait, esélyeit tartja szem előtt.

A szerző munkásságában már eddig is kitüntetett helyen szerepelt Immanuel Kant ízlésesztétikájának reflexív kritikája. Részint a természetutánzásról teljesen levált emberi teremtő kreativitás, részint az ízlés és tetszés meghatározta befogadói attitűd az, amely képes volt az elmúlt kétszázötven év viharos vitáit túlélni, noha persze nem megtépzottság nélkül. Egy korábbi tanulmányában (*A fogalom nélküli szép és a szép nélküli művészet*) Horváth Gizella azt próbálja megmutatni, hogy a kanti esztétika milyen hatást gyakorolt „a művészet modern paradigmájára”. Ebben az összefüggésben kiemelt szerepet tulajdonít annak a kanti észrevételnek, hogy az esztétikai szép eloldódik a tárgyi feltételezettségtől, ami ugyanakkor előkészíti a későbbi esemény alapú, performatív művészeti produktivitás gondolatát és lehetőségeit. A mostani kötet szövegeiben is fontos szólam jut azoknak a dilemmáknak, amelyek azt firtatják, hogyan lehet a legújabb, legfrissebb művészeti jelenségeket úgy értelmezni, hogy közben az esztétikai elmélet megőrizze

koherenciáját. Persze egyáltalán nem arról van szó, hogy valamiféle steril esztétikumhoz jussunk el, de arról igen, hogy visszanyerjük az esztétikumnak valamiféle közösségi, kultúraformáló kritikai erejét. Az esztétika Horváth számára „nem mint elméleti terület, hanem mint a kritika területe” releváns, ezáltal „a jelenségek új megközelítési módja” jöhet létre, „ami [...] önmagán nyugszik”. (247.)

Ennek jegyében vizsgálja felül a szerző az avantgárd hagyományt, rámutatva arra a feszültségre, amely a kreatív alkotói szabadság és az intézményes kötődés (múzeumok, piac) között jön létre. Miközben az avantgárd a művészeti autonómia jegyében jön létre és formálódik, egyre inkább kiütözközik az autonóm törekvéseket *sui generis* veszélyeztető heteronóm tendenciák, mint pl. hogy a művész végső soron nem függetlenítheti magát az adott társadalmi-politikai konstellációtól, valamint „a piac mindenhatóságától”. (16.) Autonómia és heteronómia feszültsége *ad absurdum* addig fokozódik, hogy az attól való szorongás válik az alkotói erő forrásává, hogy egyáltalán festmény-e az, amit festek, esemény-e az, amit (művészileg vagy egyáltalán) teszek. A mérhetetlennel, a nem emberivel, azaz a fenségessel való szembesülés tapasztalata olyan energiákat szabadít fel, amelyek az ízléskritika hatálya és érvénye alól kiesnek, valójában azonban ezen a területen is működik a kritikai potenciál. Méghozzá annak a paradoxonnak a reflexiójában, amely Lyotard kifejezésével élve „a megjeleníthetetlen megjelenítésének” vagy az elgondolhatatlan elgondolásának az alakzatában mutatkozik meg. Az avantgárd felfogható magának e paradoxonnak a megnyilvánulásaként: „A helyi tónus, a rajz, a színkeverés, a lineáris perspektíva, a hordozóanyagok (keret, vakráma) és az eszköz természete, a »kidolgozás« (faktúra), a felfüggesztés, a múzeum: az avantgárdok szüntelenül leleplezik a megjelenítés műfogásait, amelyek a gondolatot a tekintet szolgálatába állítják és elfordítják a megjeleníthetlentől.” (J-F. Lyotard: *Mi a posztmodern?* Bp. 2002. 18.) Horváth Gizella új könyvében kimerítően ír az

avantgárdnak ezekről a leleplező műfogásairól, effektusairól.

Az esztétikai kritika lehetőségpotenciálja érdeklő akkor is, amikor a mikroutópiák és a relációesztétikák Nicolas Bourriaud által kidolgozott elméletét mutatja be, joggal kérdőre vonva a szerzőt azon teoretikus tisztázatlanságok miatt, amelyek a relációesztétikai és a mikroutópikus koncepcióban részint a történelmi referenciák, részint éppen a két alapfogalom, az utópia és a kritika kapcsán megmutatkoznak. Tudniillik ezek az elméletek mintha éppen az utópia velejét, a megvalósíthatatlanságot, illetve a kritika eleven élet, a társadalmi, közösségi kötődést számolnák fel. A *Képkertes történetek* egyik legizgalmasabb vállalkozása azon viszonylat, kapcsolatrendszer kritikus felmérése, amely a művészeti világ és a menekültválság között szerveződik. Itt a szerző szerint fájó hiányosságok mutatkoznak az elméleti aktivitásban és a praxis produktivitásában, feltűnő, hogy mennyire nem reagál a művészeti intézményrendszer erre a válságjelenségre – noha vannak kivételek, és ezekre is kitér Horváth (vö. 94–97.) –, ugyanakkor az egyéni művészi kreativitás e téren is kezdeményező erővel képes fellépni. Szerinte „az idegen eleve ismeretlen, így első feladatunk megismerni, majd tisztázni a vele kapcsolatos attitűdünket”. (90–91.) Érzékeny és éles szemű elemzésekben veszi sorra Horváth azokat a művészeket (Santiago Sierra és Ai Weiwei), akiknek a munkássága leginkább releváns ebből a szempontból. Sierra munkái esetében már-már a jó ízlés határai, valamint az etikai és jogi normák áthágásának a példájáról is beszélhetünk, de bárhogyan is reagáljunk ezekre a radikálisan kihívó akciókra és installációkra, ami voltaképpen történik bennük és általuk, az nem más, mint az ember társadalmi kiszolgáltatottságának és művészi kreativitásának egymáshoz való viszonyítása, nyílt megjelenítése, egyben persze provokatív leleplezése.

„Az autentikus találkozás a művészettel élet-esemény: nem hagyja változatlanul a befogadót” – írja Horváth Gizella egy helyütt (160.),

és e ponton H.-G. Gadamer „valódi tapasztalat” fogalmára utal. A művészeti produktivitással való találkozás során megint csak a kritikai érzék és mentalitás finomodása és élesedésének lehetőségei foglalkoztatják szerzőnket. Ez irányítja elemzéseit az önarckép kortárs vizuális megvalósulásainak (Joseph Beuys, Tót Endre, Anthony McCall egy-egy műve) értelmezésekor, az idő művészi-filozófiai megragadási kísérleteinek (Bergson, Borges, Ricoeur) tematizálásakor, valamint azon nagyon impulzív különbségtétel felvázolásakor, amely a retroaktív és a reflexív nosztalgia között áll fenn. A nosztalgiát sokszor kárhoyztatták már „mint haladásellenes, melankolikus, bénító” attitűdöt (185.), ám mint – Svetlana Boym kifejezésével élve – „történelmi érzelem”, mint „korunk egyik szimptomája” (vö. 186.) mindenképpen megérdemli a tárgyszerű vizsgálódást. A nosztalgia igenis élesítheti a kritikai érzéket, de csakis akkor, ha az reflexív-kreatív módon valósul meg, azaz „mint egy olyan mechanizmus, amely kreatívan »hasznosítja« a múltat a jövő számára”. (187.) A múlthoz, a hagyományhoz való retroaktív viszonyulás azért káros, mert éppen a kritikai potenciált nélkülözi, valamit oly módon akar elfogad(tat)ni, hogy abban legkevésbé sem az értelmezői attitűd érvényesül, sokkal inkább valamely retrográd politikai szándék domborodik ki. A reflexív nosztalgiából ellenben „hiányzik az idealizáló momentum, sokkal inkább ötvözi a vágyat iróniával vagy humorral”. (200.)

Horváth Gizella új kötetének kritikai szölamai aztán az ízléssztétikai hagyomány felülvizsgálata során konzsonálnak igazán, amikor is a kanti, empirikus szempontoktól teljesen mentes esztétikai elgondolásokat ütközteti a Pierre Bourdieu által kidolgozott ízlésfogalom szociológiai vagy habituális jellegzetességeivel. „Bourdieu az ízlést társadalmi jelenségként határozza meg, amelynek az a funkciója, hogy megkülönböztetéseket vezessen be.” (216.) Ily módon Horváth az ízlés kevésbé szubjektív, mint inkább közösségi, szociális relevanciája mellett teszi le a voksát, s ez a gesztusa nem holmi önkényes választás eredménye,

hanem kritikusan végig gondolt türelmes elméleti munka gyümölcse, amelyet a könyvben szereplő szerteágazó, színes, sok szempontú műelemzése, valamint ízléstörténeti fejtegetései támasztanak alá. Meg kell ugyanakkor jegyezni, hogy az ízlés közösségi jellegzetessége már magában a kanti elgondolásban is benne rejlik, ráadásul minuciózusan kidolgozott elvek révén; az értelem kiterjesztett vagy kibővített gondolkodásmódjáról van szó, amelynek segítségével az ember képes túllépni „azokon a szubjektív privátfeltételeken, amelyeknek oly sokan mások foglyai, és saját ítéletére egy általános álláspontból reflektál (melyet csak úgy tud meghatározni, hogy mások álláspontjára helyezkedik)”. (*Az itélőerő kritikája*. Bp. 220.) Abban persze igaza van Horváth Gizellának, hogy a „szubjektív privátfeltételek” zárójelezésének, az általános álláspontra, a mások álláspontjára való helyezkedésnek a folyamatára mintegy jobban rá kell erősíteni vagy segíteni a Kantnál kifejtettekhez képest, és ebben – akármilyen szkepszis uralkodik is el bennünk – az esztétikai tapasztalat kritikai erejének pedagógiai aspektusait nem szabad leértékelni. Már csak azért sem, mert Horváth könyvét jó szívvel ajánlhatjuk az immár olyannyira megtépázott esztétika- és filozófiaoktatás egyetemi kurzusain releváns olvasmánytételként.

A *Képkertes történetek* című kötet a kortárs magyar esztétikai irodalom értékes darabja, mely a legfrissebb nemzetközi elméleti törekvések s művészeti trendek által inspirálódva alkotja meg saját önálló kritikai narratíváit. A keret nem pusztán a lezárást, a határolást involválja, de magában foglalja a nyitást, a nyitottságot, a sejtetés gesztusát is – s e kettősség pontosan illik Horváth Gizella új könyvére: egyfelől határozott véleményt fogalmaz meg a körülöttünk zajló világ politikai mozzanatoktól sem mentes művészeti eseményeiről, másfelől mindeközben nyitott, a gadameri értelemben horizontálisan érzékeny a másik felől érkező impulzusokra.

Valastyán Tamás

Logikáról másképpen

Gál László: *Egyén és logikusság.*

Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kvár 2016. 247 old

Gál László *Egyén és logikusság* c. kötete a kolozsvári Egyetemi Műhely Kiadó gondozásában jelent meg. A kötet két másik, a szerző korábbi írásait tartalmazó tanulmánygyűjtemény sorába illeszkedik: *Nyelv és logikusság* (2000), *Társadalom és logikusság* (2003). Gál László a három kötet közötti szerves kapcsolatot a Petre Botezatu által kidolgozott *logikusság* fogalmának a címben való szerepeltetésével szemlélteti, ezáltal is hangsúlyozva, hogy a jelen válogatás az előbbi két könyv által kijelölt kutatási irányok vonalát követi.

A *Nyelv és logikusság* tanulmányai a szólasok és közmondások vizsgálata során elemzi a nyelv nyelvtani, kulturális, logikai aspektusait. A *Társadalom és logikusság* egy tágabb horizontba helyezi a logikusság fogalmát: a logikát olyan más területekkel való kapcsolatában mutatja be, mint amilyen a nyelvészet, a jogtudomány, a szociológia, a kommunikációtudomány vagy a filozófia. Mindezt viszont úgy teszi, hogy közben a logika és a logikusság szerepét nem korlátozza a szaktudományokra, illetve az azok kutatásaiban való pusztán eszköz mivoltára vagy követelményre, hanem annak egyben kulturális jelleget is tulajdonít. A logika és a logikusság olyan alapként jelenik meg, ami által gondolatainkat egyáltalán megfogalmazhatjuk és kifejezhetjük, és mint ami a társadalmi együttélésünket és kommunikációt egyáltalán lehetővé teszi.

Azt hiszem mindezek alapján bátran mondhatjuk, hogy Gál László két korábbi kötete szembemegy a logikáról előzetesen kialakított nézeteinkkel. De nincs ez másként a jelen kötettel sem. Általában amikor a logikára gondolunk, annak főleg a technicizált, absztrakt változata lebeg a szemünk előtt. Képleteket látunk, amelyek alkotóelemei ún. logikai változók és állandók.

Egy-egy hozzáértőnek pedig jóhiszeműen még azt is elhisszük, hogy a formulák által megjelenített összefüggések tulajdonképpen a gondolkodás folyamatának lépcsőfokait jelképezik, illetve a közöttük fennálló kapcsolatokat tárják fel. Mégis hiányzik valami: az, hogy a logikát működése közben lássuk. Egyrészt ott találjuk a formális logikát, másrészt pedig magunk előtt látjuk a józan ész mindennapi következtetéseit, a kettő közötti kapcsolatot mégsem tudjuk megteremteni. Ebben akar a segítségünkre sietni az *Egyén és logikusság*. Gál László megpróbálja ebben a könyvében a logikát és az abban fellelhető törvényszerűségeket működésükben láttatni. A tanulmányok a gondolkodás különböző fázisait megörökítő pillanatképekként sorakoznak fel, felvillantva a logika működésének egy-egy mozzanatát.

A kötet első tanulmánya, *A magyar anyanyelvű diákok kétnyelvűségének változatai Erdélyben*, Gál László egy régebbi felmérésének leírása és kutatási beszámolója. Gál a kijelentéskalkulus módszerének segítségével vizsgálta meg a román és magyar nyelvet egyaránt beszélő erdélyi magyar diákok nyelvhasználatát. A diákok feladata bizonyos előre megadott mondatok általuk tetszőlegesen választott logikai kötőszavakkal (konjunktívumokkal) való összekapcsolása volt; egyik esetben románul, másikban magyar nyelven. A felmérés érdekessége, hogy bizonyos diákok magyar nyelvű egyetemi képzésben, mások pedig román nyelvű képzésben részesültek; az összehasonlítás kedvéért pedig a szerző románul tanuló román anyanyelvű hallgatókat is felmért. Az eredmény így foglalható össze: egyrészt azt látjuk, hogy a feladat során a diákok olyan konjunktívumokat használtak (konjunkció, kondicionális), amelyeknek több természetes nyelvi változatuk van; másrészt, feltételezve a mentális

műveletek általános voltát, a megoldások közötti különbséget a diákok szocializációs különbségeire vezethetjük vissza. A tanulmány végén a szerző arra a következtetésre jut, hogy bár a nyelv nem az egyetlen, de az értelmi rend, más nevén logikuság legfontosabb kifejezési eszköze, és mint ilyen meghatározza a világról való gondolkodásunkat, világlátásunkat.

„Az európai egység alapja az európai filozófia” mondat c. tanulmányban Gál a címben idézőjelek között szereplő mondat logikai elemzését adja. Egyetlen mondatról lévén szó, az elemzést nem a kijelentéskalkulus eszközeivel végzi el, hanem a predikátumlogika eszköztárához folyamodik. Ennek segítségével tárja fel a mondat lehetséges olvasatait, és hívja fel egyben a figyelmet a logika korlátaira. A logika nem dönthet a mondatok igazságának a kérdésében, központi fogalma ugyanis a következményreláció fogalma, ezt pedig a „ha..., akkor...” típusú összefüggés jellemzi.

Látszólag történeti jellegű tanulmány következik, a szerző azonban megpróbált a szisztematikus tárgyalásmódra jellemző szempontokat is érvényesíteni. A *Böhm Károly intenzionális logikájában* Gál a volt kolozsvári egyetemi tanár, Böhm Károly 1904-ben tartott féléves kurzusát elemezve arra hívta fel a figyelmet, hogy Böhm Károly a logikát egyrészt a pszichológiának (szubjektív), másrészt a filozófiának, ezen belül is főleg az ismeretelméletnek (objektív) az összefüggésében látta és határozta meg. Gondolkodásában központi szerepet játszott az ítélet fogalma, és bár előadásában explicit módon tartalomról és terjedelemtől beszélt, ebben a mai szaknyelv intenzió és extenzió fogalmait kell látnunk. Böhm nem tartotta és nem is tarthatta szem előtt a logika matematikának köszönhető átalakulását, a logikai kutatások terén az utóbbi évtizedekben folyó intenzionális kutatások viszont Böhmnek az intenzionális logikát hangsúlyozó éleslátását igazolják. Mindemellett pedig egyáltalán nem elhanyagolható, hogy Böhm Károly folytatója Apáczai Csere János által kezdeményezett, a logika magyarítására irányuló nyelvújításnak.

Ezután két hosszabb tanulmány következik, amelyeknek társszerzője a kolozsvári műszaki egyetem végzős műépítészhallgatója, Gál Gabriella. A tanulmányok, mind a *Képi következtetés – műépítészeti esettanulmány*, mind az *Abduktív képalkotás* a logikát a képekkel, illetve a képi és képek alapján végzett következtetésekkel való kapcsolatában mutatják be. A kérdés, hogy lehetséges-e a képi következtetés, igenlő válasszal zárul. Ennek bizonyítására a szerzőpár főleg az amerikai filozófus és logikus, C. S. Peirce elméletére támaszkodik. A Peirce által kidolgozott vizuális következtetés módszere éppen azt bizonyítja, hogy a képi következtetés a kijelentésekkel végzett következtetéshez hasonló, ennek ellenére viszont sem nem induktív, sem nem deduktív, hanem abduktív. Az abduktív következtetés sajátossága, hogy az nem az igazságot célozza meg, hanem a koherenciát; a vizuális abduktív következtetés tehát a vizuális koherenciát. Ez igen fontos egy új épület tervezésekor. Hiszen egy új épületnek koherens egésznek kell alkotnia a környezetével, azzal a kontextussal, amely a műépítést a kezdeti elgondolástól a tervezés minden szakaszán át befolyásolja egészen az épület befejezéséig. Ilyen értelemben egy új épület tervezése tulajdonképpen abduktív képalkotás.

A következő tanulmányában Gál László az enciklopédiák világába kalauzol, ezt pedig az utópia fogalmával kapcsolja össze. Az *Utópikus enciklopédiák* abba a korba nyújt betekintést, amelyben megfogalmazódott egy minden emberi ismeretet magába foglaló tudományos mű megírásának a gondolata. A mű összeállításának modellje a zárt deduktív rendszer. Ezt Descartes a geometriában, Leibniz az aritmetikában látta. Mindkét rendszer kezdeti igazságokból (axiómákból) indult volna ki és vezetne volna le a lehetséges ismereteket. Magyar vonatkozásban Apáczai Csere Jánosnak volt hasonló kísérlete, *Magyar Encyclopaediajában* összeállítási módszere azonban közel sem volt annyira szisztematikus, mint a descartes-i vagy a leibnizi elképzelés. Gál azonban amellet érvel, hogy minden erőfeszítés ellenére is egy, az emberi tudás minden ismeretét magában

foglaló enciklopédia megírása lehetetlen vállalkozás. Kurt Gödel ugyanis bebizonyította, hogy egyetlen rendszer sem lehet teljes, hiszen minden rendszer tartalmaz olyan kijelentéseket, amelyek igazságáról az adott rendszerben lehetetlen dönteni. Ez viszont egy olyan rendszerben, amely teljes, megengedhetetlen. Így egy az összes emberi tudást tartalmazó enciklopédia megírása sem lehetséges; csak utópia marad.

Az *Apáczai logikai terminológiájában* Gál Apáczai Csere Jánosnak a korabeli logika magyar nyelvre való átültetésére irányuló lépéseit követi nyomon. Apáczai Petrus Ramus logikáját vette alapul a *Magyar Encyclopaedia* és a *Magyar logikácska* megírásakor. A két mű megírásával Apáczai tulajdonképpen megteremtette a magyar logikát. Célja: oktatni és nevelni. A logika akkori nyelvének magyarításakor azért is merített a hétköznapi magyar nyelv szavai közül, mert mindenki számára elérhetővé akarta tenni azt a módszert – értsd alatta a logikát –, amelynek segítségével már meglévő igazságokból újabb igazságok vezethetők le. Apáczai a logika nyelvén és annak példáin sokat csiszolt az *Encyclopaedia* és a *Magyar Logikácska* között eltelt időszakban. Ez is azt mutatja, hogy a logikát igen fontosnak tartotta, és egyben érthetővé is akarta tenni.

Az állíthatóság problémáját vizsgálta meg Gál László az *Arról, ami logikailag állítható...* c. tanulmányában. A szerző kérdése: van-e valamilyen határa annak, amit a logikában állíthatunk? Gál ennek vizsgálatakor főleg a fregei *Fogalomírásban* kidolgozott ítélet-jel meghatározására alapoz, illetve Frege egy későbbi cikkére, a *Függvény és fogalomra*. A tanulmány másik támpontja a böhmi ítézés és ítélet fogalma. A modern logika inkább a fregei extenzionális vonalat követte a böhmi intenzionálissal szemben, éppen ezért jutott domináns szerephez a matematikai vagy kalkulatorikus logika. Ebben viszont a hangsúly nem a tartalomra, hanem a formára tevődik, így a logikában tartalmilag bármi mondható, bármi állítható.

A logikai elemzés iskolapéldájával találkozunk a *Mentális és logikai értelmezés* c. tanulmányban.

Gál a kijelentések logikájának eszközeit használja fel annak érdekében, hogy bemutassa, hogyan is működik a logikai elemzés. Természetes nyelvi példákból indul ki, és a kijelentések formalizálásának segítségével, illetve a természetes nyelvi kötőszavak logikai konnektívumokká való átalkításával jut el a mondatok formális reprezentációjáig. Ennek a folyamatnak a során kulcsszerepet játszik a logikai értelmezés, vagyis interpretáció. Ez ugyanis az a művelet, amelynek segítségével a természetes nyelvi mondatok egyértelműsíthetők és a logika nyelvére fordíthatók. Gál egy példán keresztül szemlélteti, hogy a logikai interpretáció hogyan redukálja a többértelmű természetes nyelvi kifejezéseket egyértelmű kifejezéseké, és ennek mintegy eredményeként hogyan jönnek létre alternatív logikai változatai (olvasatai) ugyanannak a mondatnak. A tanulmány végkövetkeztetéseként pedig azt a megállapítást fogalmazza meg, miszerint a logikai interpretáció hiánya lenne a felelős a hétköznapi helyzetekben oly gyakran előforduló félreértésekért.

A kötet utolsó tanulmányában, a *Hangmondatokban* Gál ismét visszatér a nyelvben rejlő logikusság problémájára, ezúttal viszont ezt a hangok szintjén próbálja megvizsgálni. Ez a tanulmány két más – a diákok kétnyelvűségét felmérő és a képi következtetésről szóló – tanulmánnyal mutat nagy hasonlóságot. A hasonlóság annak tudható be, hogy a szerző a hangok szintjén fellelhető logikusságot a kijelentések és a képek logikusságához hasonlítja, és a képi logikusságból vezeti le. A tanulmány végén Gál megnevezi azokat a műveleteket, amelyek a hangok szintjén megjelennek és hozzájárulnak ezek elrendezéséhez, nevezetesen a képek világában is érvényesülő ismétléseket és törléseket. Úgy tűnik, ezek azok a műveletek, amelyek a kijelentések szintjén a konjunkció és a negáció formájában jelentkeznek, amely két műveletre a kijelentéslogika egészének a műveletei visszavezethetők, redukálhatók.

Amint azt a könyvismertető elején is megfogalmaztam, Gál László ezzel a kötetével a logikát működésében mutatja be, hozzájárulva ezzel a logikusság

fogalmának a kidolgozásához. A tanulmányok tematikai változatossága a szerző érdeklődésének sokszínűségét bizonyítja. Ezzel a kötetével Gál főleg a nyelvészet, a pszichológia, és a képek világát is magába foglaló építészet felé nyit, ezért forgathatja ezt a tanulmánygyűjteményt haszonnal minden olyan diák,

aki ezek iránt a területek iránt érdeklődik. Ajánlom továbbá a kötetet a filozófushallgatóknak és mindazoknak, akik szívesen gondolkodnak a logikáról és a logikával kapcsolatos kérdésekről.

Gergely P. Alpár

Önmagaság, én, fenomenalitás – az önmagaság (kvázi)fenomenológiai arculatai

*Kovács Attila: Az önmagaság fenomenológiája.
Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kvár 2016. 269 old.*

Az énlélességgel megkerülhetetlen összefüggésben értett önmagaság kérdésköre talán a legfenomenológiaibb problémának tekinthető. Ha a fenomént – fenomenológiai fogalmának megfelelően – teljes értékű megjelenésként értelmezzük, elvileg könnyen belátható, hogy elsősorban én magam vagyok az, ami/aki önmagam számára mintegy teljes átvilágítottságban, maradéktalanul megmutatkozhatok. Ha a transzcendens direkcionalitású (önmagából kifelé irányuló) tudati intencionalitás vonatkozásában a kívülségből adódó másság/idegenség okán még felmerülhet a fenomenalitás tisztaságát illető kétely (ami például a fenomén eredendő fenomenológiai intenciót magán viselő jelentésének lényegében ellentmondó „töredékes fenomén” kategóriájának felbukkanásához vezetett a szakirodalomban), a reflexív, önmagára irányuló tudati intencionalitás vonatkozásában ez teljességgel kiküszöbölhetőnek látszik, amennyiben az intencionalitás dimenziójában fellelhető önmagánál-maradás fenoménje alapján evidenciának vehető, hogy önmagam önmagam által történő, énként való megragadása szükségképpen tiszta fenomenalitást eredményez.

Legalábbis így tűnik fel mindez első látásra, az önmagaság mibenlétére éppen csak odapillantó, primer reflexió számára. Az önmagaság, az *én saját magam vagyok* létviszony/létszituáció mibenlétének megragadására és sajátos lényegisége mentén való átfogó tárgyalására legadekvátabb

módszertani princípiumként a fenomenológiai értelmezési horizont érvényesítése kínálkozik, amelynek szemszögéből tekintve ez a sajátos viszonylétként jellemezhető egzisztencialitás fenomenalitásként, vagyis a megjelenéssel/megmutatkozással azonosítható egzisztencialitásként interpretálható, illetve interpretálandó. Ennek értelmében az önmagaság legsajátabb lényegét tekintve *fenomén*, értelmező tárgyalása pedig fenomenológiai jellegű. Ennyiben az önmagaság témakörének tárgyalását célzó diskurzusnak az *önmagaság fenomenológiájaként* való megnevezése, túl azon, hogy találó, a szerzőnek a témában implikált esszenciális összefüggéseket illető tájékozottságát, mondhatni fenomenológiai érzékenységét és interpretációs kvalitásait tanúsítja.

Úgy fogalmaztunk fentebb, hogy „első látásra”, „tűnik”, illetve „primér reflexió”. Ez természetesen azt sugallja, hogy egy esetleges „második rálátás”, elmélyültebb reflexió helyükre teszi a dolgokat, és az önmagaság kérdéskörének tárgyalását más, adekvátabbnak megítélt értelmezési horizontba helyezi. A könyv lapjain természetesen nem ez történik, már csak azért sem, mert egy írásmű végleges címét elkészülte után nyeri el, mindaddig csak egy munkahipotézist jelző, ideiglenes megnevezésként jön számításba. A cím valójában *post festum* születése bizonyítja, hogy a szerző az önmagaság kérdéskörében végzett kutatásai során nyert értelmező/konkluzionális megállapításait bemutató diskurzust

végző elemzésben is valóban az önmagaság fenomenológiájának tekint.

Mégis van azonban jelentősége annak, hogy úgy ítéljük meg, az önmagasági létviszony *első rátekintésre* hálás fenomenológiai probléma, amely a fenomenon jegyeit maradéktalanul magán viselő fenomenalitásként kimondottan fenomenológiai tárgyalásmódot igényel, amelynek mentén tehát valamiféle tiszta fenomenológiai elemzés következetesen elvégezhető. Ennek betudhatóan és a kérdéskör sokrétű jelentéssége elemző utánajárásának köszönhetően Kovács Attila tulajdonképpen nem az önmagaság szó szerinti, klasszikus értelemben vett fenomenológiáját írta meg. Önmagaság-interpretációja elsősorban nem az énlégesség/önidentitás tisztán fenomenológiai vonatkozásait célozza meg, például az önmagasági létviszony, illetve viszonylét fenomenális állagának kielemezése, sajátos létfenoménként – az önmagát elgondolás módján magában az ipszeitásban jelen levő alteritás formájában fenomenálisan szükségképpen meghasonlott, összetett fenomenalitásként – való felmutatása irányában és érdekében, mondjuk azzal a célzatossággal, hogy az önmagaság fenomenális struktúrájának megragadása kapcsán a fenomenológiai interpretáció kvalitásait igazolja, vagy a fenomenológiai értelmező apparátus működtetését gyakorolja. Ehelyett a szerző inkább az önmagaság különféle megnyilvánulási módozatainak, illetve ezzel lényegi – lényegileg módszertani – összefüggésben különféle megközelítési irányainak feltérképezésére, illetve – esetenként – társadalmi/kultúrfilozófiai implikációinak jelzésére törekszik, már-már pragmatikus, illetve alkalmazott filozófiai célzatossággal. Úgy is mondhatnánk, a szerző a fenomenológiai analízisnek egy kevésbé radikális formáját érvényesíti, a fenomenológiai interpretáció meghatározó attribútumai közül, mint a fenomenalitás valóságos létkategóriaként való kezelése a közvetlenség és eredendőség összefüggésében, a fenomenalításban való felmutatás mint fenomenológiai leírás episztemológiai státuszának hermeneutikai megerősítése, a klasszikus szubjektum-objektum sémának az összetett fenomenalítás szinkronstruktúrájában való meghaladása – gondoljunk például a heideggeri világban-benne-lét

egzisztenciáléjára stb. – csak egyeseket helyez előtérbe, illetve érvényesít. Ilyen például az – ugyancsak „enyhébb” fenomenológiai értelmezésben vett, sokszor egyszerűen számbavevészként/feltérképezészként értett – leírás, valamint annak a gondolatnak a működtetése, hogy az önmagaság különféle megnyilvánulási módozatai valamilyen ontológiai szinten mégiscsak *fenomének*, ennél fogva ilyen misőségükben való azonosításuk is már rendelkezik a fenomenológiai szempontú értelmezés minimál jellemzőjével. Annál is inkább, mivel, az önmagaság tudatfüggő jellege révén, a szerző szavait is felhasználva állíthatjuk: az önmagaságot elsősorban tudatunk előtt felfedődő létdimenzióként értelmezhetjük, vagyis fenomenalításról, a tudat mezejében *megjelenő* és ekként létező egzisztencialitásról van szó.

Mindez egyébként – vagyis a klasszikus fenomenológiai elemzés paradigmáihoz nem mindenben igazodó megközelítési mód az önmagaság kérdésének tárgyalásában – semmit nem von le a munka teoretikus értékéből, talán éppen ellenkezőleg, egyfajta – a másság modalitása formájában érvényesülő – többlethozadékknak tekinthető. Így például egy ezoterikus, a tiszta fenomenalítás keretei közé zárkózó, a fenomenon fenomenalítására összpontosító fenomenológiai analitika helyett a könyv lapjain inkább egy interdiszciplináris sokarcúságban feltárulkozó önmagaság-képpel találkozunk, amelyhez a pszichológiai, ezen belül a pszichoanalitikai, pszichopatológiai, pszichoterápiás megközelítés éppúgy hozzáteszi a maga hozadékát, mint mondjuk az énfilozófiai, kultúrfilozófiai, énszociológiai, antropológiai vagy akár társadalomkritikai, illetve etikai fogantatású és célzatosságú reflexiók, valamint a kérdéskört a mindennapi élet ontológiája felől megközelítő, pragmatikus dimenzió. Nem beszélve arról, s ezt a „gyengébb” fenomenológiai horizont nem leminősítő értelmezése kapcsán jegyezzük meg, hogy a szerző kimondott szándéka nem valamiféle szintiszta fenomenológiai analitikát gyakorolni, hanem sokkal inkább egy gyengített fenomenológiai értelmezési horizont háttéréből működtetett interdiszciplináris kutatásról van szó. Vö. „Az ipszeitás lényegi sokarcúsága olyan interdiszciplináris vizsgáldást feltételez, amelyet jelenleg

egyetlen tudomány sem vállal fel, ellenben felhívja a figyelmet a határterületeken mozgó kutatások fontosságára. [...] *Az önmagaság fenomenológiája* címadó terminus inkább munkafogalomnak minősül, mivel [...] egy ipszeitásunkhoz hasonló, átfogó jelenségnek lehetetlen kidolgozni valamiféle egységes fenomenológiáját, továbbá e kérdéskör nem erőszakolható bele egyetlen egységes teóriába.” (11.) Mint ahogyan azt is figyelembe kell venni, hogy a szerző nagyon is tudatában van annak, hogy a kutatott tárgy ontológiai besorolása mindenképpen eleget tesz a fenomenalitás minimál-kritériumának. Vö: „[...] még a hozzánk legközelebb eső valóságról sem lehet egyéb tudásunk, mint ami a közvetlen tapasztalatban tudatunk előtt feltárulkozik. Amennyiben önmagaságunkat mint emberi mivoltunk lényegi magvát egy személyesen megtapasztalt valóság szintjén értjük és éljük meg, az ipszeitás problémája elsősorban fenomenológiai jellegű. [...] Kilétem elsődlegesen és megszüntethetetlenül mint elemi fenomén adott tudatom számára.” (13.) Ugyanakkor az is megjegyezendő itt (úgyszintén a fenti utalás vonatkozásában, de ez esetben azzal ellentétes, intencióját tekintve azonban azzal konvergáló értelemben), hogy a könyben a „keményebb” fenomenológiai analízis és tematizálás elemei is megtalálhatók, például a husserli és heideggeri önmagaság-konceptió interpretatív bemutatása közegében (ezeket a részeket maga a szerző is a könyv leginkább tulajdonképpeni fenomenológiai vonatkozású tematizálást képviselő egységeinek tekintti), de ebben a vonatkozásban akár a brentanói intencionalitás-fogalomra, a descartes-i cogitóra vagy a szolipszizmus aporetikus jellegére vonatkozó analízisek is reprezentatívnak tekinthetők.

Míndezek után természetesen nem lehet célunk a könyv részletekbe menő, aprólékos bemutatása, sem valamiféle értelmező és polemikus prezentáció. Ehelyett a továbbiakban az írásmű szerkezeti felépítésének felvázolására és az egyes tematikus egységek szelektív és tömör bemutatására vállalkozunk (felhasználva ehhez a szerző kiválóan strukturált és visszapillantó, szintetikus konkluzatív *Zárógondolatait*), illetve magunk részéről is néhány zárógondolatot fogalmazunk meg.

Kovács Attila *Az önmagaság fenomenológiája* című könyve hat szerkezeti/tematikus egységet tartalmaz. A *Bevezetés* mondanivalója a tematikai behatárolás és módszertani megfontolások köré szerveződik, mely utóbbiak az eddigiek során általunk már érintett, az értelmezés fenomenológiai jellegére, annak mértékére vonatkozó aspektusokra is kitérnek. A téma tulajdonképpeni kifejtésére (amely jobbára az értelmező bemutatás, konceptuális és eszmetörténeti összefüggések felmutatása módján történik meg) a szerző négy, a tematikus tartalomra találóan utaló címmel megnevezett fejezetet szán: *Tudatpszichológiai alap gondolatok; Tudatfilozófiák a modernitásban; Az identitás arcultai; Az önmagaság heideggeri és husserli tematizálása*. Mindegyik fejezet konkrét mondanivalóját egy a tematikai gazdagságot, a megközelítés szempontját/szempontjait, az érvényesített értelmezési horizontot, a mély belegondolás intencióját sejtető kulcsszavak alkalmazásával összeállított finomstruktúra artikulálja. A teljesség igénye nélkül, kizárólag illusztratív célzatossággal emelünk ki néhány tematikai aspektust. Az első fejezet például az éntapasztalás rejtélyességének problémakörét, majd az önmagaság pszichoanalitikai vonatkozásait érinti, továbbá a normalitásnak és abnormalitásnak az önmagaság vonatkozásában felfedezhető relativitását veti fel. (Megjegyezzük, hogy a normalitási és abnormalitási aspektusok tárgyalását illetően az a benyomásunk, a szerző némiképp túlhangsúlyozza az abnormalitás önmagaság-konstitúciós funkcióját, illetve az önmagaság abnormalitástoleráló természetét, már-már azt az érzést táplálva, hogy a normálisnál normálisabb az abnormalis én. Valószínűleg csak az elfogadtató túlkompenzálás módszerének bevetéséről van szó, a bevett önmagaság-konceptiót a magátólértetődőség erejével uraló klinikai normalitás paradigmája ellen.) A második fejezet szellemfilozófiai alapfogalmakat tematizál, és nem utolsósorban a cogito evidenciáját megalapozó descartes-i módszeres kételkedés fenomenológiai relevanciáját, illetve a brentanói intencionalitáselmélet hasonló hermeneutikai funkcióját tárgyalja. A harmadik fejezetnek az önmagaság fenomenális struktúrája vonatkozásában vett legrelevánsabb részét megítélésünk

szerint az önmagasság-másság, ego-alterego - viszony reláció tárgyalása képezi (a Nietzsche és Lévinas másságkoncepciójára való utalásokkal egyetemben), amelynek során a szerző leginkább az alteritásnak az önmagasság, illetve énkép genetikus konstitúciójában játszott szerepét hangsúlyozza. (Hiányolhatjuk, hogy nem tér ki például a magában a tiszta énelgességben rejtőző, eredendő, nem a kívül-lelvő másság tükörkontraszt hatása által generált másságvonatkozásra, illetve annak az önmagasság eredendő fenomenális állományában való kimutatására, az önmagát elgondoló én belső fenomenális állagában meghúzódó kettség által implikált másságvonatkozásra; de ez már nyilvánvalóan elvezetett volna a pragmatikusabb, inkább a társadalmiság dimenziójára összpontosító intenciótól.)

A könyv mondhatni legfenomenológiaiabb tematizálásait, mint a szerző saját megítélésével összhangban már említettük, a negyedik fejezetben találjuk, amelynek az önmagasság klasszikus fenomenológiai aspektusait illető mondanivalója alapvetően a husserli intencionalitásfogalom, transzcendentális egológia és életvilág, valamint a heideggeri, a jelenvalólét létének időbeliségi vonatkozásaira összpontosító egzisztenciális analitika egyes aspektusainak – helyenként komparatív – interpretációja köré szerveződik. Ennek a fejezetnek a hangsúlyosabb és egyben terjedelmesebb részét a heideggeri Dasein-analitikának az önmagasság fenomenológiai vonatkozásai szempontjából relevánsaknak tartott megállapításaira való reflexiók képezik, amelyek során a szerző az önmagasság elsődleges konstitutív faktumaként és faktoraként a jelenvalólét véges egzisztenciáját tekinti, amelynek vonatkozásában a halál fenoménje kiemelt ontológiai státuszt képviselő fenomenalitásként ragadtatik meg. (Megjegyezzük itt, hogy meglátásunk szerint a szerző túlságosan exkluzívan ítéli meg az időbeliség önmagassági relevanciáját Heideggernél, abban az értelemben legalábbis, hogy úgy tűnik, annak az önmagasságra való konstitutív szerepét szinte kizárólag az időbeliség kimondott végességi vonatkozásaira, jelesül a halál fenoménjére redukálja. Valójában a fundamentálonológiai értett *teljes*, vagyis annak a gondstruktúrában elsősorban az

előlegző elhatározottság kategóriája vonatkozásában megragadott *összes* – azaz múlt-jelen-jövő – „eksztázisait” felölelő időbeliség az, ami csak a jelenvalólét létben-szituáltságának modalitására vonatkoztatottan, vagyis egy tágabb értelemben vett önmagassági dimenzióként értelmezhető adekvátan.)

Már ebből a sommás bemutatásból is kitűnik, a szerző rendkívül gazdag és változatos, mondhatni heterogén nézőpontokból összegyűjtött gondolati anyagot mozgat. Érdemének tudható be, hogy uralja ezt mind extenzívításában, mind a konceptuális összefüggések tekintetében, és – nem mellékesen az említett fenomenológiai minimálkritérium rendező elvének köszönhetően – sikerül egységes összhatást kiváltó szövegtestté szerveznie. A szerzőnek arra a bevezetőben tett megjegyzésére gondolva, miszerint „a kortárs filozófiában nehezen vagy alig beszélhetünk az önmagasság fenomenológiájáról mint tematikusan jól körülhatárolható, önálló problémáról” (11.), megállapíthatjuk, hogy ez a helyzet ennek a könyvnek köszönhetően némiképp megváltozott, illetve megváltozhat. A témaorientációs figyelemfelhíváson kívül az a hozadéka is meglehet, hogy akár ő maga, akár más kutatók számára kiindulási anyagot és referenciális alapot szolgáltathat, amelyből akár egy-egy részprobléma is kiemelhető és akár „tisztá” fenomenológiai horizontból is tovább tematizálható.

Ugyancsak a bevezetőben a szerző megjegyzi: „A szóban forgó gondolatok és ezek tematizálásának módszere elsősorban *bemutató*, kisebb mértékben *problematizáló* jellegű”. (11.) Ne feledkezzünk meg azonban, ha fogalmazhatunk így, a *bemutató* hermeneutikai előfeltételezettségéről: mielőtt bemutathatnánk egy koncepciót vagy egyáltalán jelentésentitást, értelmezésnek kell alávetnem, ami nem függesztheti fel sem a problematizálás kényszerét, sem a problematizálás attitűdjét. Arról nem is beszélve, hogy a bemutatás poszthermeneutikai dimenzióval is rendelkezik, aminek folyamánként az „elbeszélés” során sem mentesül a problematizálás kihívásaitól. Ebben a nagyon is eredendő értelemben a könyv tárgyalásmódja igenis problematizáló jellegű.

A könyv előszava gyanánt Egyed Péter *Az önmagaság folyamata* című méltató/értelmező, perspektívát nyújtó és tágabb összefüggésbe helyező írása szolgál.

Kovács Attila önmagaság-fenomenológiája az Egyetemi Műhely Kiadó *Doktori dolgozatok* sorozatának 16. köteteként jelent meg.

Petki Pál

Nyelv és teremtés

Veress Károly: A nyelv teremtő erejéről.

Egyetemi Műhely Kiadó – Erdélyi Múzeum-Egyesület Kiadója, Kvár 2015. 310 old.

Veress Károlynak az Egyetemi Műhely Kiadó és az Erdélyi Múzeum-Egyesület Kiadó közös kiadványaként megjelent kötete a *Hermeneutikai vizsgálódások III.* alcímet viseli. Folytatni kívánja a hasonló alcímű két előbbi esszékötet gondolatmenetét, melyeket szerzőnk a marosvásárhelyi Mentor kiadónál jelentetett meg, 2003-ban *Az értelem értelméről* és 2006-ban *A megértés csodájáról* címmel. A kötet Előszavában a szerző kiemeli, hogy a 20. századi filozófiai érdeklődést meghatározó „nyelvi fordulat” egyik fő iránya az értelem, a megértés és a nyelv problematikájának az összefonódása felé mutat. Ennek megfelelően Veress Károly 2003-as kötete az értelem lehetőségfeltételeit és az értelmezési folyamatokat vizsgálja, a 2006-os kötet a megértés módjában való élést mint átfogó életgyakorlati lehetőséget állítja középpontba. A harmadik kötet tematikáját a nyelvi jelenségekkel és tapasztalatokkal kapcsolatos kérdések kutatása képezi a filozófiai hermeneutika módszertani horizontjában.

A nyelv teremtő erejéről c. kötet a nyelvi jelenségek tág körű vizsgálatát nyújtja, mely előtérbe állítja a hangot, a hangzást, a hallást, a megmutatkozást, a megszólalást, a tapasztalat képiségének és nyelviségének egymáshoz tartozását, de körüljárja a nyelvi tapasztalatnak olyan ritkábban tematizált területeit is, mint amilyen a csend és a kimondhatatlan. Egységesítő szempontként következetesen érvényesíti a szerző „a nyelv teremtő erejének” (Gadamer) a feltárását. Mi is ez az erő? Miként mutatkozik meg a hatása? Az emberi életben szabadság lehetőségeket megnyitó erőként, közösségformáló erőként írja le

a szerző. A nyelvben és az emberi tapasztalat nyelviségében rejlő teremtő képességek és lehetőségek megvilágítását szembehelyezi a nyelv instrumentális szemléletével.

A kötetben kilenc tanulmány szerepel, részben konferenciaelőadások kibővített átdolgozott változatai. Az első négy tanulmány a BBTE Magyar Filozófiai Intézete által szervezett *Fogalom és kép* c. konferenciasorozaton került bemutatásra 2009 és 2012 között. A tanulmányok főként H.–G. Gadamer és M. Heidegger kutatásait gondolják tovább, de a hivatkozott szerzők között találjuk Platón, Arisztotelész, Szent Ágoston, Wittgenstein, Lévinas, Merleau-Ponty, Foucault, Polányi, Bahtyin, Saussure, Ryle, Changeux, Lakoff, Derrida nevét is. A kötetet végigolvasva szembetűnik a *hozzátartozás struktúrájának* (mint ontológiai, metafizikai alapformának) a kiemelése, feltárása több vonatkozásban: hangzás és gondolat, beszélők és hallgatók egymáshoz tartozása a beszédben, nyelv és világ egymáshoz tartozása, a megszólaló hang és a kimondhatóvá vált tartalom összetartozása a névben és a szimbólumban, a beszéd-hallás-hallgatás egymással való összetartozása, az önmagában megmutatkozó és önmagában meg nem mutatkozó egymáshoz tartozása a képen, szó és dolog, véges és végtelen, kimondott és kimondatlan, lét és megmutatkozás, látható és látthatatlan, képi és nyelvi, megszólalás és megmutatkozás, megszólalás és létesülés, érzéki tapasztalat és lelki tartalom egymáshoz tartozása. A konkrét sajátos körülmények közötti megszólalásnak és a

végtelenbe nyíló értelemösszefüggések egymáshoz tartozásán alapul a nyelv spekulatív struktúrája.

A kötet első tanulmánya, *A valamit mondó hang*, a hangmetafizika kezdő és végpontját vizsgálja, Arisztotelész és Derrida hangfelfogását: Arisztotelész a hangzás és hallás/hallgatás egységére alapoz, Derrida az elkülönböződés és nyom fogalmaival operál.

A fogalomalkotás mint nyelvi történet c. tanulmány azon fogalomalkotási paradigmák legfontosabb mozzanatait elemzi, melyek a nyelvi folyamatok és a gondolkodás hagyományos szétválasztása helyett a hangsúlyt a hozzátartozás struktúrájára fektetik. A fogalomalkotás nyelvi történésként, eseményként való elemzése napjainkban egy integratív megközelítés, melyben különböző elméleti és módszertani szempontokat találunk: logikai, szemantikai, neuropszichológiai, kognitív nyelvészeti, filozófiai-hermeneutikai stb.

A kép nyelvi dimenziója c. tanulmány fő kérdése az, hogy tételezhető-e valamiféle egység a kép és a nyelv létmódja esetében, a szokványos hagyományos megközelítésekkel szemben, melyek szétválasztják a képet és a nyelvet. Kiterjed-e a kép a nyelviség közegébe? Hogyan lehetséges ez, és hogyan ragadható meg fogalmilag a kép és nyelv közötti kapcsolat? Hermeneutikai megközelítésben úgy tűnik, hogy a kép és nyelv esetében azonos spekulatív struktúráról beszélhetünk, és ez összekapcsolja a hermeneutikai tapasztalat képi és nyelvi dimenzióját. A fentiek továbbgondolása ugyancsak elvezet egy integratív aspektushoz, melyben az esztétikai, logikai, fenomenológiai, neuropszichológiai megközelítések találkoznak.

Kép és nyelv különbségét hagyományosan a megmutatkozás és megszólalás különbségeként szokták megragadni. Veress kérdése az, hogy ez a különbség vajon valóságos vagy olyan különbség, mely nem akar különbség lenni? Elgondolása szerint a kép és a nyelv ugyanazzal a struktúrával bírnak: a hozzátartozás struktúrájával. Így nemcsak hogy összekapcsolódnak a tapasztalatunkban, hanem egymás felé nyitottak, áthatják egymást; bizonyos pontokon a képi és a nyelvi történet összefonódik egymással.

A Megmutatkozás és megszólalás c. tanulmány fő kérdése: hogyan és miként szerveződik tapasztalatunk a reprezentáció és a kifejezés dualitásában? A lehetséges válaszokat Veress Károly a kognitív tudomány és a filozófiai hermeneutika közötti párbeszédre vonatkoztatva keresi.

A közös nyelv problémája c. tanulmányban a szerző az európai filozófia két, nyelvvel kapcsolatos nézőpontját hasonlítja össze, az instrumentalista nyelvfelfogást, mely a modernitás hagyományával függ össze és a közös nyelv olyan felfogását, mely a 20. századi nyelvi fordulat eredménye, amelyet Wittgenstein mellett a filozófiai hermeneutika is előmozdított. A tanulmány fő tézise szerint a nyelv lényegében közös nyelv. Ezt azok az elméletek igazolják, melyek a szót helyezik középpontba, és a nyelv spekulatív struktúráját emelik ki. Ezzel megnyílik a kultúra lényegének egy újragondolási perspektívája is.

A nyelv bűne c. tanulmányból kiderül, hogy a nyelv nemcsak az igazság feltárására képes, hanem elfedésére is. Ahogy Platón már rámutatott, a nyelv ambiguitása az igazmondás és a hazugság lehetőségfeltétele is. A tanulmány a kortárs filozófiai hermeneutika perspektívájából és Gabriel Liiceanu hazugságról írt esszéjéből kiindulva vizsgálja a hazugság lehetőségeit a nyelv belső összefüggéseiben. Ezek a lehetőségek a hétköznapi nyelvhasználatban és a művészi nyelvi tevékenységben is megmutatkoznak. A gondolatmenet a hétköznapi hazugság és a költői hazugság irányából – a nyelvi elrejtés módozatainak a tematizálása mentén – továbbmegy a hazug létállapot vizsgálata irányába.

A következő tanulmány, *A hallgatás „retorikája”* című, rámutat arra, hogy a retorika területét hagyományosan a beszéddel asszociálják. A beszéd lényegi feltételei pedig a hang és hallás. Szerzőnk felhívja a figyelmet arra, hogy ez utóbbiak nemcsak a beszéd alapját képezik, hanem szervesen kapcsolódnak a hallgatás tapasztalatához is. Hermeneutikai perspektívából a hallgatás szerepe újraértékelődik a beszélgetés folyamatában, szerves összefüggésben a megértés belső artikulációs funkcióival. A tanulmányban a hallgatás

tapasztalata a beszéd egészét megalapozó és megformáló médiumként kerül bemutatásra. Ennek kapcsán a szerző elemzi a hallgatva hallás, az oda-hallgatás, az értő hallgatás, az egymást hallgatást és egymásra hallgatás jelenségeit is.

A kimondhatatlan alakzatai c. tanulmány fő kérdése: mi a viszony a kimondott, a kimondatlan és a kimondhatatlan között? Hogyan juthatunk el a kimondhatatlan autentikus problémájához? Hogyan lehet behatárolni a kimondhatatlan hermeneutikai problémáját? Hogyan segíthet ebben a vonatkozásban a látható és láthatatlan viszonyához való fenomenológiai és hermeneutikai közeledés? A tanulmány nemcsak címében, tartalmában, hanem struktúrájában (számozott főgondolatok és azokhoz kapcsolódó számozott altételek) is emlékeztet/utal Wittgenstein *Tractatus*ára.

A nyelv csendje c. tanulmány zárja a kötetet. A filozófiai vizsgálódások hagyományosan a hang és a hangzás felől gondolják el a nyelvet és a nyelvi megnyilatkozásokat. A fenomenológiai és hermeneutikai megközelítés viszont kiemeli azt, hogy a hallhatóság nem jelent kontinuos hangzást, hanem inkább a nyelvi csend és a hangzás folyamatos egybefonódása jellemzi: „A megszólalás hangzása artikulálja a gondolkodásnak a szót átható csendjét, és a gondolkodás csendje belülről formálja meg a hangzást mint megszólalást és mondást.” (256.) A szó így nemcsak hallható, hanem érthető is lesz, a nyelv (és csendje) teremtő erejének köszönhetően.

Veress Károly vizsgálódásainak a középpontjában végső soron – Merleau-Ponty és Gadamer nyomán – az instrumentalista nyelvfelfogás bírálata áll. Az instrumentalisták a nyelv lényegét a kijelentés felől gondolják el, a létezőket a kijelentések tárgyaként fogják fel. Nyelvszemléletük próbálja kiiktatni a kijelentésekből a spekulativitást, a többletmondás és másképpmondás lehetőségeit. A kijelentés értelmét tisztán a kijelentettre redukálják. Holott a spekulativitás teljes kiiktatása az élő nyelvhasználatból nem sikerülhet. Mindannyian tapasztalhatjuk, hogy amikor szándékosan teszünk „kijelentéseket”, mennyire nem azt mondjuk, amit mondani akarunk. Hiszen a nyelv sokkal inkább lét, mintsem eszköz: nem valami szilárd adottság leképezése, hanem szóhoz jutás, melyben egy értelemegész szólal meg. A nyelv nem kívülről írja le a tapasztalatot, hanem belsőleg: az értelmezés és a gondolkodás, a szó és a dolog belső egységként szervezi meg azt. A megszólalás nem leképezi, hanem kimondja s ezzel együtt megteremti az értelemösszefüggést. A valós nyelvi történet a hermeneutikai tapasztalat mélységdimenziójában bontakozik ki, abban a folyamatban, ahogyan valami megtalálja a szót a megszólaláshoz, és ahogyan az így megszólaló szó eléri azt, akit meg tud szólítani.

A kötet egészen következetesen végighaladó vizsgálódás gondolatmenetének és érvrendszerének a lényegét talán eképpen fejezhetjük ki a legtalálóbban: a nyelv a lét képe, nem pedig a leképeződése.

Kerekes Erzsébet

Történet – a tudománytól a fikcióig

Bucur Tünde Csilla: Szövegtestek párbeszéde. Závada Pál regényei és szociográfiája. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kvár 2016. 243 old.

„Hogyan számíthat [...] egy olyan élmény, amely nem lépi át az életvilágbeli események körét, történelmi tapasztalatnak?” – kérdi Tengelyi László az egyéni sors és a történelmi tapasztalat

kapcsolatát firtatva (*Tapasztalat és kifejezés*, 284–285.). Az irodalmi szövegek szeplőinek történelmi tapasztalata a fikció dimenziójában mutatja fel a történelem egy szeletét, azt a szeletet,

amelyet a szóban forgó személy megtapasztalt, élettapasztalat formájában magáévá tehetett. Bucur Tünde Csilla kötete, az Egyetemi Műhely Kiadó Doktori dolgozatok sorozatában megjelent tanulmánya részletesen, interdiszciplináris eszközökhöz nyúlva elemzi Závada Pál írói útját a tudományos igényű szociográfiától a szépirodalmi fikcióig, rámutatva a műfajhatárok átlépésének lényegi vonásaira.

A kötet lineárisan tekinti át a Závada által írt műveket, megállapítva, hogy világosan kirajzolódik a narratíva egyre fokozottabb fikcionalizálása. A műfaji határok átléphetők – állapítja meg Bucur Tünde Csilla – sőt, úgy tűnik, Závada esetében ez szükségszerűnek is mutatkozik. A dokumentált, domkumentumértékűnek szánt, tudományos módszerek használatával elkészült első könyv után a fikcionalizált, regény formában megjelent újabbak kitöltik azokat a hiátusokat, amelyekkel a dokumentálás igénye nem tudott mit kezdeni. Később, a történetek színrevitelével, újabb dimenzióval gazdagodik a történetmondás. A szerző tehát egységes irányvonalú fejlődést mutat ki, amelynek egyik pontja az adatokon alapuló rögzítés, a másik pedig a fikció bemutatása lenne. Eszerint az elgondolás szerint a závadai életművet egy ilyen egyenes irányú és szükségszerű pályát befutó mozgásként kell elképzelnünk. A dolgozat szerzőjének következtetése szerint a mikrotörténetek fikcionalizált színrevitele hitelesebben mutatja be a történelmet, mint a tudományos, adatelemző módszerekkel operáló tudomány.

Az elemzés kimutatja, hogy Závada gesztusa tulajdonképpen lázadás is, nemcsak a fennálló politikai hatalommal szemben (az első könyvek az államszocializmus idején születtek), hanem a 19. századi iskolához képest is, amelyik a mindentudó narrátor technikáján alapult. Amit elér: a narratíva újdonsága, amelyik a posztmodern történelmi regény és a történelem narratív elméletének kölcsönös hatásából született. Bucur Tünde Csilla kiemeli, hogy nem a „valóság” konstruálódik, hanem történetek, és ezek mentén lép tovább

Závada a *Jadviga párnájában* és a *Milotában*. Összefügg ez a reflektált írásmóddal, Bucur megfogalmazásában: „Reflektált írási technikájára, és sosem helyezi magát a mindentudó narrátor szerepébe. Amikor már hinne neki az olvasó, akkor figyelmeztet, hogy ez csak egy történet, ki tudja, mi igaz belőle, mi nem.” (87.)

Závada munkamódszere – állapítja meg a szerző – megfelel a korszerű írástechnikának: történetírásból és fikcióból egyaránt építkezik mozaikszerűen rakva össze a műveket. A múltból való beszédet strukturaként kezeli, ezzel magyarázható folyamatos közeledése a fikcióhoz. A felül- és újraírás, a mikrotörténeti perspektíva fokozatosan felszámolja az objektív történetírás lehetőségét. Ebben a diskurzusban jön létre Závada Pál saját nyelve, ebben az erőterben keresi a sajátos színvonalú hangját. Úgy tűnik, a Bucur Tünde Csilla által megrajzolt folyamatban a csúcspont az ablakstruktúra, tudniillik az a rendszer, amelyben egy kerettörténetből nyílnak a műltura, illetve a jövőre az ablakok. Így mintegy jelenvalóvá válik a történet egésze, kirajzolódhat a szereplők közötti kapcsolati háló szerkezete.

A műfajhatárok feloldása a závadai életmű eddigi talán legfontosabb hozadéka, noha mégsem egyszerűen a fikció fokozatos mennyiségi térnyeréséről van szó, hanem a kétfajta dolog közötti dialógusról, amely tulajdonképpen több mint narráció: szövegtetek párbeszéde. Bucur kijelenti egy helyen erről: „Závada írásaiban szövegtetek párbeszéde képezi a múltból való beszédet”. (219.) A könyv szerzőjének sikerül kimutatnia, hogy a fikció nem idegen a dokumentálódástól, ez talán az egyik legnagyobb érdeme, ugyanakkor azt is kiemeli Závada Pál életművének egyfajta tanulságaként, hogy különböző regiszterek szövegei termékeny párbeszédbe hozhatóak, és úgy látszik, hogy igazából nem is lehetséges sem a fikció, sem a dokumentum csak önmagában, mindenképp egy kombinációból születhet hiteles eredmény.

Száva Csanád

Az igazság kérdése a politikai játéktérben

*Tankó Éva-Mária: Politika és igazság a nyilvános játéktérben.
Tényigazság és észigazság Hannah Arendt politikai gondolkodásában.
Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kvár 2016. 299 old.*

A politika és igazság fogalmak együtt való elemzése sokáig nem volt a legfontosabbnak tekintett kérdés, amivel a politikai filozófia szférájának szembesülnie kellett. A 20. században a diktatúrák, totalitárius rendszerek olyan eszközökkel rendelkeztek, amelyek lehetővé tették az igazság teljes megszűnését a politikai térben, még ha ennek az ára az ember megsemmisítése volt is. Az új diktatúrák az erőszak mellett az eszmék segítségével próbálták az egyes állampolgárokat engedelmes tömeggé átalakítani, olyanokká, akik már többé nem érdekeltek az igazság keresésében, hanem az igaznak tartott eszméket helyezik mindenek fölé. Ahogy arra Hannah Arendt is rámutat, ez az új rendszer olyan törést jelentett, amit a korábbi gondolkodási sémák nem tudtak átfogni. (Vö. 9.) Hogyan kapcsolódnak össze és milyen viszonyban vannak egymással az igazság, az igazságosság, a politikai igazság, a nyilvános tér fogalmak? Erre a kérdésre keresi a választ a publikált doktori disszertációjában Tankó Éva-Mária Hannah Arendt gondolkodását elemezve.

A kötet hat fejezetre tagolódik, melyek logikailag koherens rendszerbe szerveződve vázolják föl a politikai igazság és igazságosság kérdéskörét Hannah Arendt politikai filozófiáját követve. A könyv hipotézise, hogy a politikai játéktérben megjelenik az igazság, melynek révén a politika nyitottá és nyilvánossá válik. Mivel az igazsághoz hozzátartozik a hazugság is, a hipotézishez szorosan kötődő megtévesztéseket, politikai valótlanságokat is tárgyalja a szerző, melyek által beszűkül vagy megszűnik a nyilvános tér.

Mi is az a politika? Mit jelent a politikai játéktér? Az első fejezetben a szerző ezekre a kérdésekre keresi a választ, bemutatva a politika klasszikus

és modern definícióját. A politika megértéséhez szükség van egy modellre – állítja a szerző –, melyre a legmegfelelőbb a politikai játéktér, ami egyszerre teszi a politikát „autonóm szabályokkal bíró területté, erőteljesen célorientált vagy nyereszkedő jellegűvé, kiemelve a politikai szereplők barátságosság táborokba való besorolását, a csalás és hazugság alkalmazását mint eszközt az ellenfelek legyőzésében, a szabályok vagy törvények állandó korrigálását vagy felülírását, nem utolsósorban pedig a szenvedélyt, ami a játékot táplálja”. (21.) A játék, kapcsolódva H.-G. Gadamer elgondolásához, folyamatosan változik, új szereplőkkel és új szabályokkal gazdagodik. Ebben a játékban, a politikai térben jelenik meg valamiképpen az igazság, mégpedig a politikai cselekvésben, a beszédben, mely Arendtnél a nyilvánosság teréhez kötődik. A politikai diskurzus veszélyeket rejt magában, miképpen ezt a szerző Hannah Arendt gondolataihoz kapcsolódva kifejti, viszont a hallgatás egyenlő a nem cselekvéssel, tehát az embernek valamiképp a nyilvánosság terében élnie kell politikai szabadságával, különben lehetőséget ad az igazság elhomályosítására a játék vezetői által.

A kötet második fejezete az arendti igazságfogalmak filozófiai hátterét tárja fel. Arendt gondolkodásában az igazságfogalom ógörög alapokra vezethető vissza, magát az igazság fogalmát Parmenidésznel és Platónnal mint észigazságot ragadja meg, Hérodotosznál pedig tényigazságként írja le. (Vö. 98.) Platont követve Arendt az emberek közötti viszonyban találja meg a politikai dimenziót, éppen ezért lesz számára Arisztotelész nyomán fontos a beszéd, hiszen ez központi szerepet foglal el a nyilvános tér használata során, illetve ez ad lehetőséget a vélemény kifejezésére is.

Ugyanakkor az igazság fogalmának másik alapja a kereszténység filozófiai gyökereiben található. Arendt számára Szent Ágoston kapcsán jelent meg a felebaráti szereteten alapuló nyilvános térben való létezés. Az igazság görög elképzelése a lélekhez (Platón) és az erényekhez (Arisztotelész) kapcsolódik, a kereszténységben pedig ehhez csatlakozva a felebaráti szeretet, istenszeretet és az igazság szeretete nyilvánult meg, ami hatással volt az igazságosság és az igazság fogalmának kialakulására. Mindezeket a változásokat és átalakulásokat logikai és nyelvi elemzéseket is figyelembe véve mutatja be a könyv második fejezete.

Hannah Arendt igazságfelfogását tárgyalja a harmadik részben a szerző. Feltevése alapján léteznek olyan igazságkritériumok, amelyek a politikai játéktérben is érvényesek. Az igazság fogalma, amely Platónnál az értekek és a polisz csődületének zavaró hatásából mentesülve ragadható meg, nem volt alkalmas a nép intellektuális meggyőzésére. Ez a fajta igazság ugyanis a mindentől elvonuló filozófus számára tárult fel, alárendelve a politikát a filozófia „univerzális igazságának”. (107.) A politika és filozófia – mondja Arendt – Szókratész pere óta különválni látszik, mert az ember lényegében politikai, mely a beszéd és a praxis arisztotelészi hagyományában mutatkozik meg. Ezért a magányos filozófus egyedülállónak válik a sokféleség színterében. A kérdés már nem az a politikai filozófiában, hogy mi az igazság természete, hanem hogy milyen kritériumok alapján lehet azt eldönteni és megvizsgálni. Ebben a fejezetben a szerző ezeket igazságkritériumokat tárja fel: evidencia, megfelelés, koherencia. Ugyanakkor megkülönbözteti Arendt nyomán az észigazság és tényigazság fogalmakat, melyek szorosan kötődnek Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant filozófiájához, és külön részben mutatja be Arendt fenomenológiai megközelítését az igazsággal kapcsolatosan.

Tankó Éva-Mária fontosnak tartja az igazság arendti fogalmainak bemutatása után feltárni azokat a paradigmákat, amelyekben a politikai diskurzus a hazugságra épül, és ennek nyomán azokat a megtévesztési technikákat is megvizsgálja,

amelyek elősegítik a tömegek manipulációját. Az igazság politikában való megjelenésének legfőbb ismérve éppen az, hogy a politikában a megtévesztés számos fajtája jelen van, mely csak az igazság ellenében képes meghatározni önmagát, mindez viszont arra utal, hogy a politika is kénytelen valahogyan az igazsággal kapcsolatban fellépni. Miért van egyáltalán hazugság? Arendt a hazugságot az emberi cselekvés egy késztetésével magyarázza: az ember szeretne újat alkotni. Ezt a törekvést az ember a képzelőereje által tudja megvalósítani, a politikai játéktérben azonban ehhez az szükséges, hogy a régít elsöpörve valami új épüljön. Ehhez szükséges egy mentális terv, mely felvillanyozza az embert, és könnyen eltekint általa a régi, meglévő tényektől. Mindez nem küszöbölhető ki a politika világából sem, hiszen az újra való törekvés az ember egyik jellemzője. (Vö. 148.) A politikai megtévesztésnek több formáját is megismerhetjük a könyvből: ilyen például a diplomáciai „diszkreció”-nak nevezett hazugságkategória, mely a kommunista rendszerekben az adatok meghamisítását, megszépítését, a párt, a vezető dicsőítését, az Egyesült Államokban pedig a vietnámi háborúval kapcsolatos hamis beszámolókat takarja. Emellett még elemzésre kerülnek a szakértői vélemény, az episztokrácia hazugsága, a politikai képmutatás és propaganda, titkos társaságok, ideológia, politikai mítoszok mint a politikai megtévesztések válfajai. Ez utóbbi kettőben az az igazán szörnyű, hogy az individuum jelentőség nélkülivé válik, hiszen a nép, a tömeg az, akit/amit a mítoszok megszólítanak, az egyedüli személy, aki individuumként jelenik meg, az maga a karizmatikus vezető lesz, akire viszont az egész nép vezérként tekint.

A következő fejezet a nyilvános térben megjelenő politikai igazságot tárgyalja. A fejezet első része a politikai cselekvés szubjektumáról szól, majd a tömeggé válás és az ebből adódó jogfosztottá válás állapotát mutatja be a szerző. A ideológiák által megszervezett totalitárius rendszerek az erőszak és a hatalom eszközei által jöttek létre, és alakították tömeggé a népet, ami aztán egy fiktív, megszervezett rendszer kialakulását tette lehetővé, amelyben

a véletlennek nincs szerepe. Ebben a rendszerben a koncentrációs táborok lakói és a kirakatperek szubjektumai *homo sacer*té váltak, amelyben egyaránt elveszítették a politikai és az emberi lényegüket, a *mezítelen élet*, a jogfosztottság, a kizsákoltság állapotába jutva. A totalitárius rendszerben megszűnt a nyilvános tér, elveszett az ember politikai szabadsága. A nyilvános tér ad lehetőséget a politikai cselekvésre, amely által lehetővé válik a pluralitás révén a tények és a dolgok megőrzése és valami új teremtése. A politikum önmaga teremti meg azt a játékteret, ami kijelöli saját határait, teret adva ezáltal egyaránt a stabilitásnak és a teremtésnek is; mint ilyen a jövő felé irányul, „az új kezdeményezések játéktere”. A politika és igazság kapcsolata éppen ezért problematikus, mert kérdés, hogy „a politikai cselekvés szabadságának kiszámíthatatlanságában marad-e hely az igazság megjelenésének”. (244.)

A kötet utolsó fejezete az arendti igazságfelfogás kritikáját mutatja be. A szerző foglalkozik John S. Nelson kritikájával, aki válaszol Arendt kérdésfelvetésére, mely a politika és az erények viszonyával kapcsolatos: ha az erény és a politika összetartozik, ez milyen következménnyel van a politika természetére és méltóságára, valamint az igazmondás természetére és méltóságára. Arendtet az a kritika is érte a fenti mellett, hogy nem foglalkozik a mindennapi igazságkérdésekkel, például a szegénység kérdésével, és ezáltal a politika elveszíti lényeges tartalmát, mivel elszigetelődik a szabadság érdekében a hétköznapi kérdésektől. A kötet szerzője még egy harmadik kritikával is foglalkozik, amely Arendtet Benjamin Schwartz részéről érte, aki egy csapdára figyel fel a filozófus gondolkodásában. A csapda lényege, hogy Schwartz szerint Arendt valláspolitikát hozott létre, mivel a politika részéről a megváltást is várja, azonban ha a politikusok félélistenként viselkednek, az emberek viselkedése imádatává válhat, ahogyan történt az a diktatúrák esetében is. A fejezetben ez a kritika is ellenérvre talál. Ugyanakkor feltűnik még egy Arendt gondolkodásában rejlő veszélyforrás, nevezetesen az „absztarhálás” problémája, azaz a politikának beszédre való korlátozódása. Ezáltal a

gondolkodás a perifériára szorult, mivel „mindenkit gondolkodás nélkül elsöpör az, amit mindenki más csinál és hisz”. (252.)

A szerzőnek az arendti gondolkodásra alapozott hipotézise az volt, hogy az igazság megjelenik a politika játékterében, ami által a politika nyitottá és nyilvánossá válik. A könyv fejezetei ezt a hipotézist igyekeznek igazolni, végigkövetve Arendt gondolkodását az igazság, igazságosság, nyilvános tér kulcsszavak mentén, gondolkodásának alapjaitól az őt ért kritikák elemzéséig. A kötet egyik következtetése, hogy az igazság a politikában nem egyszerűen a hazugság, az átlulás, a képmutatás ellentétéként jelenik meg, hanem olyan mozgatórugó, mely az ember mélyebb erkölcsi dimenziójához is kapcsolódik. Arendt a *Human Condition* eredetileg *Amor mundin*ak nevezte volna, amit arra enged következtetni hogy a világ megértése és szeretete nem egyszerűen a kritikátlan elfogadásban mutatkozik meg, hanem „a biztos igazság alapjaira támaszkodva, a politikai nyitott tér építésében vállalt szabad cselekvés mellett, a mások megértésében és az együtt cselekvésben, a pluralitásban”. (266.) Jóllehet az igazság a politikában nem mindig ismerhető fel és ragadható meg a politikai megítélészetések miatt, de mégis ez az az alap, melyből ki lehet indulni, és amiből a nyilvánosság terében építeni lehet, ezért fontos a politika számára.

A Doktori dolgozatok sorozatában megjelent *Politika és igazság a nyilvános játékterben. Tényigazság és észigazság Hannah Arendt politikai gondolkodásában* című könyv kiadását maga a téma jelentősége is indokolta tette, hiszen az igazság és a politika kapcsolata Platón korától napjainkig egy mindig is létező probléma. Az a mód, ahogyan a kötet a politikai igazság, nyilvánosság, igazság és igazságosság összefüggéseit tárgyalja, jelentős hozzájárulást jelent az Arendt-kutatáshoz. Mivel igen szerteágazóan mutatja be a téma egyes aspektusait, nemcsak azok számára nélkülözhetetlen, akik Arendt munkásságával foglalkoznak, hanem azoknak is, akik az igazság és a politika kapcsolatát más összefüggésekben is kutatják.

Máté Adél

A hermeneutikai szemlélet alkalmazhatósága a nevelésben

Kerekes Erzsébet: Képz(őd)ésben. Gyermek- és nevelésfilozófiai tanulmányok. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kvár 2016. 290 old.

Kerekes Erzsébet *Képz(őd)ésben* című könyvének minden írásából a gondolkodás következő ideálja köszön vissza: „a filozofáló gondolkodás lényege szerint nem teleologikus szerkezetű: nem a feltételezett megoldás vezérli. Ered valahonnan, nem pedig tart valahová” (22.) A teleológia hiánya egyáltalán nem a megfosztottságra, a jövőtlenség miatt beálló nihilista relativizmusra vonatkozik, hanem arra, hogy a szerző a filozófiai vizsgálgóást a kérdés-válasz struktúrában, dialógusként, a benne részt vevő emberek közös létét érintő beszélgetésként fogja fel, ahol mindenki egyenlő félként vesz részt. A dialógus lényegét Kerekes Erzsébet szerint nem akkor értjük meg jól, ha céljait nézzük, mert így a fogalomnak az az értelme kerekedik fölül, miszerint a beszélgetésnek egy megtalált megoldás után le kell zárulnia. Sokkal inkább akkor értjük helyesen, ha az okot vesszük figyelembe, ami életre hívta, és ez nem más, mint az állandóan aktuális igénye annak, hogy az ember értelmezze és megértse a világot és benne önmagát. Ez az emberi állapot, amelyet Heidegger jelenvalóként nevezett, és amelyet az jellemez, hogy noha már tartalmaz egyféle átlagos és homályos létmegértést, mindig a további értelmezésre szorul, s ezáltal hermeneutikai szituációt hív elő, amelyben a saját megértési horizontunkkal és a mássággal egyaránt találkozunk.

Alapvetően hermeneutikai álláspont határozza meg tehát a könyvet, amelyről a szerző is úgy vall, hogy a korábbi, *Szavak közt az idő* című, hermeneutikai írásokat összegyűjtő tanulmánykötetének szerves folytatása. Ha az előző kötet a hermeneutikai szituáció elméleti és gyakorlati aspektusával foglalkozott, a *Képz(őd)ésben* ennek sajátos esetét, a képzés, tanulás, nevelés kérdéseit járja

körül. A szerző szerint ugyanis a nevelésre/nevelődésre mint sajátos élethelyzetre is áll az, ami a hermeneutikai szituációban az egyén értelmezői gesztusai révén megtörténik: az átalakulás, a horizontok összeolvadása, a „létygarapodás”. (218.) Ezek olyan folyamatok, melyek során létrejön „egy dialógusban formálódó értelmező, megértő közösség”. (7.) A kötet címe is, amely H.-G. Gadamer „képzés” (Bildung) fogalmát idézi, ebbe a gondolatsorba illeszkedik. A képzés az általánoshoz való felemelkedni tudást, az általános iránti „érzéklet” jelenti, melynek működése során képesek leszünk „önmagunkat és saját céljainkat distanciával szemlélni”, „úgy nézni, ahogy a többiek nézik”. (Lásd H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*.) A *sensus communis* különböző értelmezési lehetőségei – a közös érzék, a közös tapasztalat, a közösségi érzés és élmény – mind jelen vannak és egyformán fontosak ebben a meghatározásban. De nem véletlen, hogy Kerekes Erzsébet a szövegek elméleti hátterébe Martin Buber dialógusfilozófiáját is bevonja. Buber szerint a nevelés valójában egy emberi találkozás folyamatoként fogható fel, melynek során nemcsak ismeretek átadása történik meg, hanem egy olyan képesség kifejlesztése is, amely segítségével az ember viszonyba lép környezetével, és viszonyozni képes annak hatásait. Az Én-Te párbeszédnek kell létrejönni, és nem az Én-Az viszonynak, mely pusztán megismerendő objektumként, alárendelt eszközként kezeli a világot és a másik embert.

Ezek a dialógusfilozófiák képezik tehát azt az elméleti horizontot, amelyen belül mozogva a szerző különböző képzési és önképzési gyakorlatokat mutat be és elemez. Az első tanulmánytömb, melynek címe *Gyermek – filozófia – vallás*, a Matthew

Lipman által megalkotott gyermekfilozófiának van szentelve, és az iskolás gyerekek filozofikus gondolkodásával, ennek oktatási lehetőségeivel foglalkozik. A második, *Nevelés – irodalom – vallás* című tömb a képzés és nevelés fogalmának értelmeit és alkalmazhatóságát vizsgálja meg különböző tudásterületekről és más-más korszakokból származó szerzők műveiben: Újfalvy Krisztina tizenkilencedik századi erdélyi költőné levelezésében, Balázs Ferenc lelkipásztor munkásságában, Németh László klasszikusról alkotott felfogásában és végül Andrei Pleșu Jézus példázatairól írott könyvében.

Mivel a szerző maga is tanítóképzőt végzett, illetve jelenleg a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Filozófia Intézetének tanára, nem véletlen, hogy vizsgálódásai a filozófia tanítását veszik célba, különös tekintettel arra, hogy hogyan tanítható a filozófia gyermekeknek, hogyan lehet jelen a filozofikus gondolkodás akár már kisiskolás kortól a tanórákon. Így esett a választása a Matthew Lipman által kidolgozott gyermekfilozófiai programra (*Philosophy for/with children*), amely speciális tantervet javasol a filozófia iskolai oktatására. Az első tanulmányban, melynek címe *Gyermekfilozófia*, a szerző előbb tisztázza a kérdést, hogy lehetséges-e egyáltalán filozófiát oktatni gyermekeknek, képes-e a gyermeki értelem az absztrakt gondolatok, rendszerek befogadására. Erre a kérdésre az írás szerint csak akkor mondhatunk igent, ha a filozofálást nem célirányos, problémamegoldó tevékenységként, hanem problematizáló kérdészként fogjuk fel. Az ilyen típusú gondolkodás pedig, amint azt a szerző által idézett kortárs pszichológiai kutatások, valamint egyes filozófusok ilyen irányú kiszólásai, illetve nem utolsósorban a szerző saját tapasztalatai is igazolnak, már egészen kicsi kortól jelen van a gyermekeknél. Lipman, a New York-i Columbia University filozófia professzora, aki a hatvanas évek diákmozgalmai során szembesült azzal, hogy mennyire nehézkes a fiatalok nyelv- és fogalomhasználata és elemező gondolkodása, ezeknek a tapasztalatoknak a mentén dolgozott ki egy olvasókönyv-sorozatot. A sorozat minden

darabja más-más korosztályhoz szól, óvodás korú gyermekektől kezdve egészen a kamaszkorúakig, és olyan olvasmányokat tartalmaz, amelyek általános filozófiai kérdéseket, témacsoportokat rejtenek magukban, anélkül azonban, hogy ezeket az értekezések elvont módján fogalmaznák meg: „megosztani, elosztani valamit valakivel”, „segítséget kérni és nyújtani”, „hasonló és különböző”, „eredeti és másolat”, „miért beszélnek az emberek” stb. (25.) Az ilyen jellegű foglalkozások alatt a gyermekeknek alkalmuk lesz elsajátítani „a mindennapi fogalmak pontos terjedelmének meghatározását, a bizonyítási eljárások kellő megalapozását, a lehetséges kérdések és válaszok közös keresését, a mások által képviselt álláspontok jobb megértését és ily módon a másság tolerálását” (24.), s így közelíthetnek ahhoz, hogy megvalósítsák a program fő célját, a reflektáló, saját nyelvhasználat kialakítását.

A következő, *A gyermekfilozófiai képzés lehetőségei és akadályai* című írás az előbbi folytatásaként egy kutatási terv vázlata, amely azt vizsgálja, milyen hatásokat válthat ki hosszú távon a gyermekfilozófiai program iskolákba való bevezetése, és hogy végül alkalmas-e arra, hogy átfőrdjön korábbról meggyökeresedett mentalitásokat. A kutatás premisszái szerint a gyermekről alkotott képünk alapvetően két felfogás határozza meg. Az első azt állítja, a gyermekkor átmeneti szakasz a felnőtté válás folyamatában, a gyermek pedig csak mint kezdetleges felnőtt jön számitásba. A második a gyermekort mint autonóm periódust érti, amelyet sajátos, de a felnőttével egyenrangú gondolkodás jellemez. E két szemlélet különböző mértékben van benne régióknak a gyermekről alkotott képében, a szerző ezért részletes vizsgálatban térképezte fel e felfogások társadalmi és történelmi irányvonalak mentén kirajzolódó mintázatait. Bár az arra vonatkozó megállapítások, hogy a jelenlegi tanítási gyakorlatot alapvetően a tanár autoritása, a frontális oktatás, és általában a „neokommunista” tantervek határozzák meg, néhol túlzónak hatnak, ettől eltekintve az írás meggyőzően érvel amellett, hogy a nondirektív és interaktív módszereket alkalmazó gyermekfilozófia bevezetése a jelenlegi

képzésbe csak nyereség lehet, különösen abban a neveléspolitikai kontextusban, amelyben a filozófia mint tantárgy már 2000 óta alig és bizonyos szakirányokon egyáltalán nem kap helyet oktatásban.

A gyermekfilozófia konkrét tanórai bevezetésére az első példát a *Végesség a gyermekfilozófiában*. A *gyermek és a halál* című írásban kapjuk. Polcz Elaine tanatológiai írásai alapján a szerző arra emlékeztet, hogy társadalmunkban a halál témája, szemben az előző korszakok és más kultúrák gyakorlataival, nagymértékben tabunak számít, és ez a legkülönbözőbb érzelmi zavarokhoz vezet. A szerző szerint ebben a helyzetben jó szolgálatot tehet Lipman *Liza: Beszélgetések az erkölcsről* című, kamaszkorú gyerekeknek írt olvasókönyve, amely hétköznapi helyzeteket, iskolai és családi beszélgetéseket, gyermekek egymással folytatott vitáit bemutató olvasmányaiiban éppen a halál, a veszteség, a vigasztalás, a rítus témáit veti fel. A tanulmány a *Pabló temetése* című történet kapcsán, melyben meghal Liza Pabló nevű tengerimalaca, mutatja be azokat a gondolatköröket („titok”, „halál”, „honnan lehet tudni, hogy mi igazán értékes”, „honnan tudjuk, hogy mások mit éreznek” stb.), amelyek segítségével a téma körüljárható.

A *Médiapedagógia és gyermekfilozófia* című írás szintén a rávezető beszélgetések formájában bevitt filozófiaoktatásra hoz példát, ezáltal a médiaoktatás felől közelítve meg a kérdést. A tanulmány első felében a szerző különböző médiaelméleteket ismertet, tárgyalva a média előnyeit és veszélyeit, illetve megfogalmazza annak a fontosságát, hogy az oktatás reflektáljon erre a jelenségre, és felkészítse a gyermekeket ebben a témában. Ezután a szerző vázlat formájában mutatja be, hogy hogyan lehet a Harry Potter-filmek kapcsán olyan beszélgetéseket folytatni, amelyek a bátorság, kétszínűség, barátság, szeretet, ambíció stb. témáit tárgyalják meg, arra hozva bizonyítékot, hogy az általános negatív megítélés ellenére igenis lehetséges a médiában, jelen esetben a média által közvetített tömegkultúrában olyan elemeket találni, amelyek építő módon járulhatnak hozzá az oktatáshoz.

A gyermekfilozófiai tömb utolsó szövege, a *Gyermekfilozófiai foglalkozások a kolozsvári*

könyvtárakban a szerző és a BBTE doktorandusainak egy projektjéről számol be. A Gyermekfilozófia Klub nevű kezdeményezés, amely 2015-ben sikeresen pályázott egy a polgármesteri hivatal és más szponzorok által kiírt pályázaton, azt tűzte ki célul, hogy a város nyilvános tereiben, pontosabban a városi könyvtár monostori fiókjában gyermekfilozófiai foglalkozásokat vezet, hogy ezzel is hozzájáruljon ahhoz, hogy a gyermekek rendhagyó módon, a tanórákon kívül vegyenek részt gyermekfilozófiai módszerekkel vezetett beszélgetéseken. A gyermekek körében végül is sikernek örvendő projekt a tananyag vonatkozásában ezúttal elkanyarodott a lipmani vonaltól, és egy másik gyermekfilozófiai tervezetet kidolgozó szerző, Thomas Wartenberg módszerét alkalmazták. Wartenberg könyve, a *Big Ideas for Little Kids. Teaching Philosophy through Children* a filozófia aldiszciplínái szerint csoportosítja oktatási anyagát, és ezek „szemléltetésére” – szemben Lipmannel – nem saját szövegeket, hanem a már ismert irodalmi hagyományból hozott műveket választ. Ily módon az etikai kérdéseket Arnold Lobel *Sárkányok és óriások* című műve által vezeti be, amely két békáról szól, akik a bátorság kérdéséről beszélgetnek. De ugyanígy az *Óz, a nagy varázsló* az elmefilozófia bemutatására válik alkalmassá, tudniillik Wartenberg szerint a Bádogember alakja pontosan az identitás kérdését veti fel: bár a történet folyamán minden testrésze kicsérelődik, és nincs szíve (hiszen belül üres), ő magát mindvégig ugyanannak a személynek gondolja.

A kötet második tanulmánytömbje jobbra neveléstörténeti és nevelésfilozófiai írásokat tartalmaz. A *Nőkép és nőnevelés a 18. század végén – 19. század elején*. Molnár Borbála és Újfalvy Krisztina levelezése című írás a címben jelzett korszak két női alakját és ezzel párhuzamosan két eltérő női szerepet tervez bemutatni. Noha Molnár Borbáláról végül csak keveset tudunk meg a tanulmányból, Újfalvy Krisztina költőnőről árnyalt portrét rajzol meg a szerző. Újfalvy Krisztina rendhagyó életútja egy olyan 19. századi nő története, aki a kor szokásaival ellentétben nem él a férjével, férfiak által viselt ruhákban jár, adminisztratív és

közösségi szerepeket vállal a falujában, illetve levezetésében a női egyenjogúság iránti igényeket fogalmaz meg. A szerző következtetése szerint Újfalvy egy lázadó nőtípus testesít meg, aki elsősorban a művelődés terén bontakozna ki, szemben a Molnár Borbála által közvetített ideállal, amely szintén fontosnak tartja a nők bevonását a kulturális tevékenységbe, de nem kérdőjelezi meg a nőnek a korabeli társadalomban elfoglalt helyét.

Szintén értelmiségi portré a két világháború közötti erdélyi magyar társadalom egyik meghatározó egyéniségéről szóló írás, melynek címe *Balázs Ferenc, a népnevelő*. A hangvételében inkább ünnepi alkalommal előadott, laudációra emlékeztető szövegben a szerző részletesen mutatja be Balázs Ferenc unitárius lelkész életútját és munkásságát, és igyekszik kiemelni az életmű azon vonásait is, amelyek a neveléssel lehetnek kapcsolatosak. Lelkész lévén, Balázs Ferenc munkásságáról elhangzik, hogy a küldetéstudat és a közösségért való szolgálat határozza meg, ebbe illeszkedik irodalmi, szociográfusi, lelkészi és közösségszervezői tevékenysége. A *Rög alatt* című szociográfiája alapszemléletét a szerző Tavasz Sándor faluképével rokonítja, mely szerint a falusi lét autentikus, kevésbé elidegenedett létet jelent a városival szemben, s így csak itt alakulhatnak ki szerves közösségek. Ennek ellenére a szerző hangsúlyozza, hogy Balázs Ferenc nem ősi állapotában akarta konzerválni a falut, számára legalább ennyire fontos volt a vidéki élet modernizálása, azzal a feltétellel, hogy az megőrizze a rá jellemző hiteles lelkiséget. Balázs Ferenc ebben a szellemben folytatja lelkészként közösségszervező és népnevelői gyakorlatát, s a tanulmányból végül e munkásság konkrét részleteit (vetítógépes ismeretterjesztő előadások falvakban, óvoda, iskolaszövetkezet, népiskola, önképzőkör alapítása) ismerhetjük meg.

Érdekes párhuzamra hívja fel a figyelmet a következő szöveg, melynek címe *A klasszikus példája Németh László és Hans-Georg Gadamer felfogásában*. A tanulmány Németh László *Lányaim* című írásából azokat a gondolatokat emeli ki, amelyekben az író a gyerekei olvasási szokásait elemezve

kijelenti, a gyermek arra született, hogy klasszikusokat olvasson, s hogy a gyermeki tudatnak különleges érzéke van az ilyen jellegű „nemes” művek iránt. Németh több példát is felhoz arra, hogy hogyan jelentették gyerekei számára az irodalmi alapélményt Petőfi, Arany, Shakespeare művei: az, hogy a gyerekek e műveket újra és újra elolvasták és fejből idézték, szerinte azt jelezte, hogy bevonódtak a mű világába, és ez szemmel láthatóan örömet okozott nekik. A tanulmány arra emlékeztet, hogy az ötlet jól összecseng Gadamer klasszikusról alkotott felfogásával, miszerint vannak „eminens” alkotások, amelyek önmagukat jelentik és értelmezik, és amelyek esetében, származzanak bármely történelmi korból, nem kell legyőznünk az időbeli távolságot, mert értelmük azonnal feloldódik bennünk: erőteljesen hatnak ránk, úgy, mintha mondandójukat egyenesen hozzánk intéznék.

A kötet záró szövege, a *Vallásoktatás és filozófia. Jézus példázatai* úgy illeszkedik a könyv kontextusába, hogy a bibliai példázat tanító értékét tárgyalja Andrei Pleșu *Parabolele lui Isus. Adevărul ca poveste* című könyvének részletes ismertetése révén. Pleșu szerint a példázatoknak az a sajátossága, hogy nem érvelést, szisztematikusan kifejtett igazságot nyújtanak, hanem egyszerűen egy történetet mesélnek el, arra enged következtetni, hogy bennük az igazság a hallgató számára inkább a mesélés révén nyert benyomások és érzések szintjén idéződik meg, s így életszerűbb lesz, mint az elvont megfogalmazások. Mivel tehát nem kész válaszokat szállítanak, hanem csak jelzik a lehetséges kérdésirányokat, a példázatok a szerző szerint a hermeneutikai szituáció, azaz a folyamatos kérdésés és az értelemre való nyitottság, a bevonódás állandó lehetőségének az élményét adják.

Általánosságban elmondhatjuk, hogy bár az egyes tanulmányok különböző szerzőkkel és jelenségekkel foglalkoznak, más és más alkalmakra íródtak, különböző helyeken jelentek meg, és viszonylag hosszú időszak munkáit gyűjtik össze, tematikailag koherensen igazodnak a kötet címében megnevezett fő témához, a képzéshez, változatos képet nyújtva a nevelésfilozófia kortárs

diskurzusairól. Ismerve az eltárgyasító és teljesítményorientált oktatás visszasságait, csak üdvözölni lehet Kerekes Erzsébet azon kezdeményezését, amely a nevelés és hermeneutikai szituáció rokonításának elméleti talaján állva olyan képzési

gyakorlatokat ír le, illetve – a gyermekfilozófia esetében – javasol bevezetésre, amelyek a másik emberre mint egyelő félre, mint szuverén személyiségre tekintenek.

Molnár Péter

Filozofikus válaszok életgyakorlati kérdésekre

*Veress Károly: Lehet-e másként élni? Életgyakorlati kérdések.
Korunk – Komp-Press Kiadó, Kvár 2016. 235 old.*

Veress Károly újabb kötettel gazdagítja a Korunk kiadója által korábbi években indított Ariadne sorozatot, 1996-ban jelent meg a szerzőtől ebben a sorozatban a *Paradox (tudat)állapotok* című, ún. „alkalmi írásokat” tartalmazó gyűjtemény, majd 2000-ben *Kisebbségi léteproblémák* címmel közzétett filozófiai esszék, most pedig, másfél évtized múltán, a *Lehet-e másként élni?* című tanulmánykötet. Az első könyv írásaiban a szerző olyan társadalmi problémákkal foglalkozott, melyek nagy intenzitással merültek fel a kilencvenes évek elején kibontakozó kelet-európai útkeresésben, így a diktatúra lebontása és a demokrácia kiépülése, a civil társadalom, a kisebbségi kultúra, az értelmiségi lét és a hatalom összefüggése, valamint a közéleti diskurzusok elemzésére és értelmezésére tett kísérletet, a másodikban pedig mindezeknek az elmélyítettebb filozófiai vetületeit, ontológiai és nyelvelméleti vonatkozásait világította meg.

Az újabb kötetben 9 tanulmány található, melyek eredetileg különböző hazai és nemzetközi konferenciák alkalmából készültek. Amint a bevezetőben is megfogalmazódik, az itt olvasható írások olyan kérdések köré szerveződnek, mint: „Milyen viszonyban áll az „élet” és a „saját” egymással, amikor a *saját* életünkről van szó? Milyen szerepe van az intézményeknek az életünkben, s meghaladhatók-e a merev intézményi-hatalmi struktúrák az intézményköziség irányában?

Milyen szemléletváltási esélyeket hordoz a játék tapasztalata? Milyen váratlan fordulatokat és meglepetéseket tartogatnak számunkra az idegenekkel való találkozások? Miként tekinthetünk az európai létformánk lehetőségfeltételeire? Melyek manapság az elismerés, a felelősség, a szabad, autentikus emberi létezés valós feltételei? Hogyan válthat át az életproblémáinkra összpontosító gondolkodás a gondozás és gondoskodás gyakorlati feladatainak a felvállalására? Milyen lehetőségek nyílnak manapság az életgyakorlatunk megváltoztatására? Kiválthatnak-e a jelenlegi válságtapasztalatok valamiféle új életviteli beállítódást? Milyen válaszlehetőségek irányába mutatnak e kérdésekkel kapcsolatban az ontológiai, etikai, fenomenológiai, hermeneutikai vizsgálódások?” (7.)

A kérdésekben megjelenő kulcsfogalmakra figyelve – saját élet, intézmény, válság, játék, idegen, felelősség, európaiság – látható, hogy ezek nemcsak a médiában sűrűn előforduló kifejezések, hanem mindnyájunk konkrét életgyakorlatában felmerülő bonyolult jelenségek, melyekkel kapcsolatban gyakran támad az a benyomásunk, hogy nem értjük, hogy éppen mi történik vagy miért történik. A meg nem értés kudarcát kíméletlen őszinteséggel vázolja Veress: a nehezen érthető jelenségekkel kapcsolatban csödöt mondanak az előzetes tapasztalataink, összezavarodik a tájékozódási képességünk és az értékrendünk, felfüggesztődnek az el-sajátított ítéleteink, előítéleteink, és elégteleneknek

bizonyulnak a korábbi, bejártott magyarázati sé máink. (8.) Itt kell megjegyezni, hogy nemcsak a kötet tematikus sokszínűsége és életgyakorlati jellege lehet vonzó a szélesebb olvasóközönség számára, hanem hozzáférhetőségét, pontosabban olvasóközelségét az is fokozza, hogy a felvetett kérdések mindnyájunk számára ismerős, valamilyen módon megélt hermeneutikai szituációkra épülnek.

A köznapi gondolkodás nem tesz erőfeszítést ezeknek a hermeneutikai szituációknak a feloldására, nem keresi a megértés rejtett akadályait, hanem olyan menekülési formákat keres, mint a töprengő tanácsatlanság vagy az egyre divatosabbá váló összeesküvés-elméletek, melyek a média, a politikum vagy más hatalmi közegek manipulációjaként igyekeznek elhárítani a megértés csődjét. Azonban a filozófus számára ezek a paradox természetű életgyakorlati jelenségek jó értelemben provokatívák, hiszen egy olyan önmaga felé forduló, önreflexív dimenzióba vezetnek, melyben nemcsak a különféle jelenségek történelmileg rögzült sémái tárulhatnak fel, hanem tudatosodhatnak a megértés feltételét és egyben korlátait képező saját előítéleteink is. A kötetben megjelenő tanulmányok arra adnak nagyon jó példákat, hogy filozófiai perspektívában, ezen belül a hermeneutikai beállítódásban hogyan lehet olyan lényegibb szempontokat és összefüggéseket feltárni, melyek hozzájárulnak az érthetlenné tünő, újszerű tapasztalatok megértéséhez.

A saját életet élni című írás kiindulópontja Axel Honneth decentralizált, ugyanakkor autonóm szubjektummodelljének kritikai elemzése. Veress Károly szerint Honneth az emberi önrendelkezés belső meghatározottságát a mások általi elismerés külső hatásösszefüggésének erőterébe helyezi, és ezáltal felszámolja a saját élet fogalmát. A következő lépésben a saját élet tárgyiasító felfogását az elidegenedés modern gondolata alapján tárgyalja, majd kimutatja a *saját* és az *élet* fogalmak összetartozását a husserli *ego* redukciójaként (a saját az élet korlátolt horizontja) valamint a heideggeri *sajátot adó – sajátá tevő esemény* alapján. A saját élet nem egy szubjektum-objektum viszony, és nem is

birtokviszony, a saját nem előzetes az élethez képest, hanem „az élet belülről kibontakozó, önmegalapozó mozgása”, mondja Veress, az élet pedig ennek a sajátnak az önkifejlése. (32.) A tanulmány frappáns gondolattal zárul: a történetes-jellegű saját életnek nincs története, így a *curriculum vitae* nem a valós, hanem a kényszerítő életterveknek alávetett élet kifejezője.

Hasonlóképpen *A felelősség mint kérdés* című írás az emberi élet egy másik alapösszefüggését, a felelőséget tárgyalja, és kísérletet tesz arra, hogy kivezesse a fogalmat abból a beszűkítő paradigmából, mely az etika sajátos problémájaként felmerülő, a cselekvő szubjektum és a tett, a valaki által valamiért való felelősségvállalás *reszponzivitásként*, azaz egyfajta feleletként értelmezi a felelőséget. Elsősorban Sartre és Heidegger egzisztenciális-ontológiai felfogására, valamint Victor E. Frankl logoterápia koncepciójára támaszkodik, és a felelőséget az emberi lét egészére kiterjesztett, a lelkiismeret hívására adott válaszként, azaz egy párbeszédstruktúrából levezethető történetként körvonalazza. Sartre-ral szemben Lévinas a felelősségre ítélt embert tételezi, írja Veress, vagyis a felelősség az emberi léttapasztalatok univerzális közege, olyan létdimenzió, mely nem hagyható ki az autentikus emberi létezés meghatározásából. A felelősség nem választás kérdése, hanem benne találjuk magunkat éppúgy, ahogy a konkrét szituációk megtörténnek velünk, innentől pedig a tapasztalat gadameri megközelítése alapján bontakoztatja ki a megértés és a felelősség összefüggéseit. A felelősség megértéstörténet, melynek kérdése úgy fogalmazható meg, hogy „vissza tudunk-e lépni annyira, hogy rálátási perspektíva nyíljon a helyzet konkrétumára, a fennálló körülményekre, amelyek közepette a dolog maga, a tett, amelynek végrehajtását végezzük, tényleges megvalósulást nyer.” (90.) A tanulmány végén a parancs megértésének interpretációjával példázta a felelősség hermeneutikai vonásait.

Az életgyakorlat válsága című tanulmány a 2000-es években leggyakrabban felbukkanó problémával, a válsággal foglalkozik abból kiindulva,

hogy gyakran analógiát tételeznek a válságállapot és a betegség között; a válságot kezelni kell, azaz vissza kell állítani a normális, egészséges állapotokat. A tanulmány tézise radikálisan szembe helyezkedik ezzel a mentalitással, a szerző szerint a válságról való gondolkodás akkor vezethet előre mutató következményekhez, ha abból indulunk ki, hogy nem a normalitás a folyamatos, melyet megszakitának a válságállapotok, hanem a válság alapvető és folyamatos létállapot, melyet időnként fel függesztenek a válságmentes periódusok. (40.) Ez a megfordítás más megvilágításba helyezi a válságtudat és a válságkezelés kérdését, hiszen a gondolkodásunk egy válságmentes létállapothoz igazodik, miközben a tényleges létfolyamatokban a válság uralkodik, továbbá életgyakorlati szempontból nem a válságból való kilábalás, hanem a válságlétben való benneállás, a válság mint létállapot felismerése és elfogadása lehet a megoldás. (46.)

A kötet tanulmányaiban gyakorolt értelmezési technika egy nagyon izgalmas írás, *Az intézmény mint közép* példáján így körvonalazható: a kiindulópont a természetes tapasztalatokban felmerülő megértési feszültség leírása: az intézményekhez való viszonyulásunk paradoxális, hiszen egyrészt az intézményeket a hatalommal való visszaélés közegeként, emberellenes, életidegen konstrukcióként tapasztaljuk meg, másrészt olyan tökéletes szervezetekként, *utópiaként* jelennek meg, amelyek mindenki javát szolgálják. Ennek a paradoxonnak a hátterében a modernitásban autonóm entitásként definiált, az életvilágtól elkülönült intézmény hagyománya áll, mely a racionális rendet és hatalmat képviseli, és amelyhez hozzátartoznak az egyéni döntések fölött álló, ismétlődő szabályok, cselekvési minták. Ezt a mozzanatot követi az intézmény hozzátartozási struktúrájának feltárása: az intézmény olyan közép, mely különböző végleteket köt össze, „Az intézmény közvetít a közösség és az egyén között – a közösségi érdekeket, célokat, szándékokat az egyén felé közvetítve és fordítva –, az általános és a partikuláris között, az absztrakt és a konkrét között, a cselekvési feltételek és az értelemösszefüggések között.

Az intézmény racionalizál: azt is, ami nem racionalizálható, beilleszti a racionalitás tapasztalati kereteibe, a racionális életszerkezetekbe, s ily módon egyfajta értelemkoncentrációt hoz létre, amelyet a különféle normarendszerek hordoznak” (55.) Végül az intézmény mediális fogalmának kidolgozása alapján lehetővé válik az értelmezési alapviszony megfordítása: az intézmény valójában *történés*, az *intézményesülés* útja maga, amelyet történetileg bejár, s mint ilyen *kommunikatív intézmény*, amelyben a résztvevők az intézményesülést *létesítő* (közös) *dologban* találkoznak. Ezzel megváltozik a kommunikációnak az intézményhez való konkrét viszonya is, a kommunikatív intézmény a kommunikáció intézményesülésén alapul. Az intézmény mediális fogalma új választ ad arra a gyakorlati kérdésre, hogy miként változtathatók meg a bürokratikus struktúrák. „Nem az intézmények megreformálása a megváltozásukhoz vezető út, hanem fordítva, éppen az emberi beállítódás és az intézményekkel szembeni magatartás megváltozása vezet az intézmények változásához.” (65.) Egy másik fontos kérdés is felmerül: mi a szerepe az intézményeknek az életünkben? Veress Károly válasza így hangzik: a középként értelmezett intézmények szerves összefüggésben állnak az önformálással, „Nem választható szét tehát az intézmények megalkotása és az ember belső megformáltsága. Ugyanaz a *minta* érvényesül az állam külső és az ember belső megformáltságában.” (69.)

Az Európa-probléma két tanulmányban is előtérbe kerül az *Európa másik arca*, valamint *A magunkrapillantás követelménye* című szövegekben. Az európaiság egyik markáns megközelítésmódja az egység és sokféleség irányából történik, és itt is az ellentétpár meghaladása vihet új irányba. Veress szerint az egységet nem az általa megalapozott vagy belőle kibontakozó sokféleség alapján kell értelmezni, hanem a *hozzátartozás* szempontja szerint. Ennélfogva az európaiság nemcsak egy létforma, hanem a hozzá tartozó sokféle megmutatkozás, kifejeződés és értelmezés kibontakozásának történése, az európai lét a tényleges megformáltságok értelemösszefüggéseiben jelen levő lét. (Vö.

128–129.) A második tanulmány ebben a kontextusban árnyalja az Európa-paradoxon különböző aspektusait, az egység és különbség erőviszonyait, a zártság és nyitottság, hagyomány és idegenközeltség, a vallás, a tudomány, a filozófia és a művészet elkülönülésének dilemmáit. Az elmúlt évek kritikus politikai és társadalmi eseményei egyértelműen a magunkrapillantás követelményével szembesítenek abban az értelemben, hogy az európai realitásban artikulálódó másságok és különbségek a dialógusban és a dialógusként előtűnő európai minta szerint formálódhatnak egységgé. Ez a hermeneutikai tradíció képezi Európa jövőjének kulcsát, hiszen pozitív világpolitikai szerepvállalása csak az aktív partnerség módján képzelhető el. (Vö. 212–213.)

Az idegen nézőpontja című tanulmány az utóbbi másfél évben a médiában is erőteljesen jelen levő, de a politikai, jogi, etikai diskurzusokban is markánsan megjelenő fogalmat vizsgál, az idegen, az idegenszerűség jelenségét. Sokféle tapasztalatunk lehet az idegenséggel kapcsolatban: idegen ember, bevándorló, idegen kultúra, idegen gondolkodásmód, idegen jelenség, idegen test stb. Fontos kérdések tevődnek fel a tanulmány elején: „Ki az idegen? Mi az idegen? Ki tekinthető idegennek? Vagy kit kell annak tekinteni? De vajon a mai tapasztalatok megértésétől juthatunk el az idegen (jobb, teljesebb) megértéséhez? Avagy fordítva: az idegennek mint idegennek a megértése segíthet hozzá ahhoz, hogy jobban megértsük, ami velünk tapasztalatilag történik?” (141.) A mi kérdésünk természetesen úgy tevődik fel, hogy miként járható be az a hermeneutikai kör, mely az idegen negatív, olykor pejoratív hétköznapi fogalmából indul ki, és a megfogalmazott kérdések megválaszolásához jut el? A terjedelmes tanulmány számba veszi az idegeneket társadalmi és kulturális kérdésként értelmező szociológiai-antropológiai megközelítéseket (George Simmel és Alfred Schütz), az ismeretlen és idegenszerű tapasztalatának belső érzelmi feltevéleit vizsgáló pszichológiai kutatásokat (Freud és Julia Kristeva), a saját éntapasztalatunk alapján konstituálódó idegentapasztalat husserli koncepcióját, valamint az idegenkérdés megfordításának

posztmodern felvetését, az idegen kérdéses létező vagy létező kérdés (Derrida és Lévinas). A vizsgált idegen koncepciók mentén módszertani megfontolások is előtérbe kerülnek, alkalmazhatók-e a régebbi, 20. század elején használt szociológiai fogalmak a jelenkori társadalmi jelenségekre, teszi fel a kérdést Veress, tekintve, hogy az idegen különböző formáinak megtapasztalása mindennapossá válik, miközben a társadalmi és politikai diskurzusok továbbra is az egyenlő státusú és egyenértékű polgárokból álló nép vagy nemzet fogalmát használják. Az idegenkérdés hermeneutikai perspektívában történő tárgyalása az azonosságmetafizika hagyományának derridai és lévinasi kritikájának, valamint Richard Kearney modelljének vizsgálatával alapozódik meg, és az idegennel való találkozást, az idegenszerű tapasztalatát olyan hermeneutikai hozadékkal bíró lehetőségként ismeri fel, mely a hagyomány tapasztalatához hasonlóan új horizontba helyezi önmagunk megértését.

A 9 tanulmány sorában *A játék mint közép* című írás kerül középre. Ebben a játékkal kapcsolatos előítéletek olyan oppozíciók alapján fogalmazódnak meg, mint valóság és játék, gyermek és felnőtt, komoly és komolytalan, munka és szórakozás stb.. Huizinga népszerű játékkoncepcióját idézve Veress megállapítja, hogy az az antropológiai látásmód, mely az emberi létet két eltérő értékszférára tagolja, azt a benyomást kelti, hogy az embernek rangsorolni és választania kell, hogy melyik tartozik az igazi, a hiteles, az autentikus léthez. A tanulmány ennek a dilemmának a feloldására irányul Eugen Fink fenomenológiai játékelméletének és Gadamer hermeneutikai játékfelfogásának összevetése alapján. Míg az előbbi elgondolás szerint a játék alapvető egzisztenciális fenomén, akárcsak a munka, melyben egyszerre jelenik meg a valóság és az illúzió, addig Gadamer mediális játékfogalma arra mutat rá, hogy a játéktörténetben, a játszásban az igazság mutatkozik meg. A két gondolatmenet követése úgy összegződik, hogy „nincs két külön világ”, nincs megkettőződés, hanem minden esetben a valóság *átváltása* történik, a fenomenológiai meglátás szerint illúzióvá vagy a hermeneutikai felfogás szerint igazsággá. (Vö. 121–122.)

A kötetet és egyben a gondolatösszefüggések hermeneutikai körét a *Lehet-e az etika „alkalmazott”?* című tanulmány zárja, mely az etikai problémák megközelítésében az elmélet és gyakorlati cselekvés, általános és partikuláris elkülönítésének és szembenállásának megszüntetésére irányul elsősorban az arisztotelészi és gadameri *phronésisz*-felfogás alapján. Az etika nem lehet tisztán teoretikus, melyet utólag a konkrét szituációkra vonatkoztatunk, mint ahogy nem lehet tisztán gyakorlati jellegű sem, amely tanulságokká absztrahálódik, hanem éppen az általános tudás és az egyes cselekvési szituáció határvonalán, abban a köztes hermeneutikai közegben mozog, amelyben az elméleti megfontolásokat játékba hozza az életgyakorlat.

Veress Károly legújabb kötete a filozófiai szak tudás és az életgyakorlati kérdéseknek ezt a játékát mutatja be oly módon, hogy a teoretikus keret és az aktuális közéleti vagy etikai szituációk egymást átvilágítva, egymás perspektívájában értelmezve a jelenségek és önmagunk megértésének újabb horizontjait nyitják meg. A tanulmányok szemléleti háttérét képező hermeneutikai koncepciónak megfelelően a *Lehet-e másként élni?* című kérdésre végül is pozitív válasz születik a kötet által: fokozottabb önreflexióval, a megértés feltételeit vizsgálva, az idegenszerűség, a válság kritikai elfogadásával, a játszmák és az átváltozás felvállalásával *lehet* másként élni.

Incze Éva

Cuprins

Papp Levente: Fundamentele cogniției	1
Bakcsi Botond: Miracolul legii. Probleme de legitimare în operele lui Rousseau	15
Prahovean Vasile: <i>Critica rațiunii pure</i> și fundamentarea cunoașterii obiective	27
Petki Pál: Temporalitatea, caracteristică a situației-întru-ființă a Daseinului. Despre temporalitatea înțeleasă în sensul ontologiei fundamentale	35
Lengyel Zsuzsanna Mariann: Problema cercului hermeneutic și a prejudecăților (Heidegger, Gadamer, Habermas)	47
Nyíró Miklós: Ideea străveche a evenimentului medial și tipologia praxisului	63
Száva Csanád: Contribuții la noțiunea <i>dincolo de expresie</i> . Despre conexiunile și dimensiunile valorilor, legat de noțiunea de ficțiune	74
Veress Károly: Limitele înțelegerii întru vorbe	82
Tamás Dénes: Problemele eticii profesionale	98
Kovács Attila: Sinele în labirintul consumului	107

Atelier

Gergely P. Alpár: Actul de vorbire al referirii	115
Jakab Zalán-Tamás: Limbajul privat: gândacii lui Wittgenstein	127
Máté Adél: Labirintul democrației moderne: națiunea politică sau națiunea culturală	138
Hausmann Cecilia: Societate industrială, straniețate, artă	146
Diószegi Orsolya: Relații contemporane în artă	155
Karácsonyi Zsolt: Prezență și repetitivitate în televiziune	165
Péter János: Forme de mișcare ale Orientului Îndepărtat în Vest. Exemplul Taichi-ului, schiță istorică	169
Ábrám Zoltán: Ziua de naștere a familiei – concept, prezentare de caz, importantă	176

Recenzii

Lengyel Zsuzsanna Mariann: Marile probleme ale hermeneuticii – Un manual din Oxford	185
Kerekes Erzsébet: Filosofia maghiară contemporană	189
Valastyán Tamás: Estetica ca critică	192
Gergely P. Alpár: Despre logică – altfel	196
Petki Pál: Sinele, ego, fenomenalitate – fețele cvazifenomenologice ale sinelui	199
Kerekes Erzsébet: Limbă și creație	203
Száva Csanád: Narațiunea – de la știință până la ficțiune	205
Máté Adél: Problema adevărului în spațiul de joc al politicii	207
Molnár Péter: Aplicabilitatea concepției hermeneutice în domeniul educației	210
Incze Éva: Răspunsuri filosofice la problemele practice ale vieții	214

Contents

Levente Papp: The Grounds of Cognition	1
Botond Bakcsi: The Miracle of Law. Legitimation Problems in Rousseau' Works	15
Vasile Prahovean: <i>The Critique of Pure Reason</i> and the Establishing of Objective Knowledge	27
Pál Petki: Temporality as a Feature of Dasein. About Temporality in the Sense of Fundamental Ontology	35
Zsuzsanna Mariann Lengyel: The Hermeneutic Circle and the Problem of Prejudices (Heidegger, Gadamer, Habermas)	47
Miklós Nyíró: The Primordial Idea of Medial Event and the Typology of Practice	63
Csanád Száva: Contributions to the Term of <i>Beyond Expression</i> . On Connections between Expression and the Dimensions of Values in Relation with the Term of Fiction	74
Károly Veress: The Limits of Undersanding Each Other's Words	82
Dénes Tamás: The Problems of Professional Ethics	98
Atila Kovács: Our Selfhood in the Labyrinth of Consumption	107

Workshop

Alpár P. Gergely: The Speech Act of Referring	115
Zalán-Tamás Jakab: Private Language: the Beetles of Wittgenstein	127
Adél Máté: The Maze of Democracy: Political or Cultural Nation	138
Cecília Hausmann: Industrial Society, Strangeness, Art	146
Orsolya Diószegi: Contemporane Relations in Arts	155
Zsolt Karácsonyi: Presence and Repetition in Television	165
János Péter: Chinese Martial Arts in West. The Example of Thai chi, in a Short Historical Sketch	169
Zoltán Ábrám: Family-Birthday – Concept, Case Presentation, Importance	176

Review

Zsuzsanna Mariann Lengyel: The Big Issues in Hermeneutics	185
Erzsébet Kerekes: Contemporary Hungarian Pphilosophy	189
Tamás Valastyán: Aesthetics as a Critique	192
Alpár P. Gergely: Logic in a Different Way	196
Pál Petki: The Self, Ego, Phenomenality – The Quasi-Phenomenological Faces of the Self	199
Erzsébet Kerekes: Language and Creation	203
Csanád Száva: Narration – from Science to Fiction	205
Adél Máté: The Question of Truth in the Political Playground	207
Péter Molnár: The Applicability of Hermeneutics in Education	210
Éva Incze: Philosophical Answers to the Practical Questions of Life	214

Tartalom

Papp Levente: A kogníció alapjai	1
Bakcsi Botond: A törvény csodája. Legitimációs problémák Rousseau műveiben	15
Prahovean Vasile: <i>A tiszta ész kritikája</i> és az objektív megismerés megalapozása	27
Petki Pál: Az időbeliség mint a létben-szituáltság konstitutívuma	35
Lengyel Zsuzsanna Mariann: A hermeneutikai kör és az előítéletek problémája	47
Nyíró Miklós: A mediális esemény ősi eszméje és a gyakorlat tipológiája	63
Száva Csanád: Adalékok a <i>kimondhatatlan</i> fogalmához	74
Veress Károly: A szót értés határai	82
Tamás Dénes: A szakmai etika problémái	98
Kovács Attila: Önmagaságunk a fogyasztás útvesztőjében	107

Műhely

Gergely P. Alpár: A referálás beszédaktusa	115
Jakab Zalán-Tamás: Privát nyelvviség	127
Máté Adél: A demokrácia lehetséges útvesztője: politikai vagy kulturális nemzet	138
Hausmann Cecília: Ipari társadalom, idegenség, művészet	146
Diószegi Orsolya: Kortárs viszonyok a művészetekben	155
Karácsonyi Zsolt: Jelenlét és ismétlődés a televízióban	165
Péter János: Távol-keleti mozgáskultúrák a nyugati világban	169
Ábrám Zoltán: Családi születésnap – meghatározás, esetismertetés, jelentőség	176

Szemle

Lengyel Zsuzsanna Mariann: A hermeneutika nagy kérdései – oxfordi kézikönyv	185
Kerekes Erzsébet: Kortárs magyar filozófia	189
Valastyán Tamás: Az esztétika mint kritika	192
Gergely P. Alpár: Logikáról másképpen	196
Petki Pál: Önmagaság, én, fenomenalitás – az önmagaság (kvázi)fenomenológiai arculatai	199
Kerekes Erzsébet: Nyelv és teremtés	203
Száva Csanád: Történet – a tudománytól a fikcióig	205
Máté Adél: Az igazság kérdése a politikai játéktérben	207
Molnár Péter: A hermeneutikai szemlélet alkalmazhatósága a nevelésben	210
Incze Éva: Filozofikus válaszok életgyakorlati kérdésekre	214